MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE



CİLT 1

Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası

Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi

iletişim

MODERN
TÜRKİYE'DE
SİYASÎ
DÜŞÜNCE

Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:

Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi

8. BASKI 2009, İstanbul

EDİTÖRLER Tanıl Bora, Murat Gültekingil

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

1. CİLDİN YAZARLARI

MEHMET Ö. ALKAN • EMİN ALPER • MASAMI ARAI • SUAVİ AYDIN • RIFAT N. BALİ • OYA BAYDAR • FOTİ BENLİSOY • STEFO BENLİSOY • FATMAGÜL BERKTAY • HAMİT BOZARSLAN • GÖKHAN ÇETİNSAYA • KAAN DURUKAN • ERDOĞAN ERBAY • CEMAL KAFADAR • AYKUT KANSU • İSMAİL KARA • M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU • KEMAL H. KARPAT • CEMİL KOÇAK • ORHAN KOLOĞLU • MURTAZA KORLAELÇİ • ATİLLA LÖK • ŞERİF MARDİN • CHRISTOPH K. NEUMANN • CEMİL OKTAY • BURAK ONARAN • İLBER ORTAYLI • BARIŞ ÖZDEN • JALE PARLA • CENK REYHAN • SELÇUK AKŞİN SOMEL • A. GÜN SOYSAL • ZAFER TOPRAK • METE TUNÇAY • KEREM ÜNÜVAR • FÜSUN ÜSTEL • NICOLE VAN OS • ARUS YUMUL

İçindekiler

Sunuş 11

Giriş 17

CEMAL KAFADAR
Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler 23

CEMİL OKTAY
Bizans Siyasî İdeolojisi'nden Osmanlı Siyasî İdeolojisi'ne 29

İLBER ORTAYLI
Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar 37

ŞERİF MARDİN
Yeni Osmanlı Düşüncesi 42

GÖKHAN ÇETİNSAYA
Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti 54

- ***Mithat Paşa***
  GÖKHAN ÇETİNSAYA 60

CEMİL KOÇAK
Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet 72

• *Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasî Düşünceleri*
CHRISTOPH K. NEUMANN 83

SELÇUK AKŞİN SOMEL
Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913) 88

• *Abdullah Cevdet*
KEREM ÜNÜVAR 98

SUAVİ AYDIN
İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset 117

• *Ahmet Rıza*
BARIŞ ALP ÖZDEN 120

KEREM ÜNÜVAR
İttihatçılıktan Kemalizme
İhya'dan İnşa'ya 129

KAAN DURUKAN
Türk Liberalizminin Kökenleri 143

• *Prens Sabahaddin*
CENK REYHAN 146

• *Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali*
AYKUT KANSU 156

FÜSUN ÜSTEL
II. Meşrutiyet ve Vatandaşın "İcadı" 166

• *Ahmet Mithat Efendi*
BURAK ONARAN 170

MASAMI ARAI
Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği 180

• *Ömer Seyfettin*
EMİN ALPER 186

A. GÜN SOYSAL
Tatarlar Arasında Türkçülük 196

• *Ahmet Ağaoğlu*
A. GÜN SOYSAL 202

MURTAZA KORLAELÇİ
Pozitivist Düşüncenin İthali 214

JALE PARLA
Tanzimat Edebiyatı'nda Siyasî Fikirler 223

- ***Tevfik Fikret***
  ERDOĞAN ERBAY 226

İSMAİL KARA
İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi 234

- ***Namık Kemal***
  CEMİL KOÇAK 244

GÖKHAN ÇETİNSAYA
İslâmî Vatanseverlikten İslâm Siyasetine 265

- ***II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi***
  ORHAN KOLOĞLU 273

AYKUT KANSU
20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm 277

METE TUNÇAY
Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce 296

- ***Hüseyin Hilmi***
  OYA BAYDAR 300
- ***Parvus Efendi***
  ASIM KARAÖMERLİOĞLU 304

ZAFER TOPRAK
Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu 310

- ***M. Ziya Gökalp***
  HAMİT BOZARSLAN 314
- ***Ziya Gökalp'in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler***
  KEMAL H. KARPAT 328

NICOLE A.N.M. VAN OS
Osmanlı Müslümanlarında Feminizm 335

FATMAGÜL BERKTAY
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm 348

ARUS YUMUL / RIFAT N. BALİ
Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler 362

FOTİ BENLİSOY / STEFO BENLİSOY
Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856-1922) 367

MEHMET Ö. ALKAN
Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme 377

Kaynakça'ya Dair 408

Kaynakça 423

Dizin 433

Seçme Metinler 449

Sunuş

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Türkiye'nin son, modern yüzyılının siyasal düşüncelerinin eleştirel-analitik bir dökümünü çıkartmayı amaçlayan bir derlemedir.

Şunu baştan vurgulamak gerek: Burada amaç, siyasal olayların, eylemlerin yorumlanması, değerlendirilmesi, yani siyasal tarihle ilgili düşünce üretilmesi değildir. İnsanın eyleyici, kurucu, yaratıcı etkinliğinin düşünsel doğasını, *Praxis*'i ihmal ediyor değiliz. Kuşkusuz -hele siyasal düzlemde- düşüncesiz, bir düşünüşe dayanmayan, bir düşünüşü yaymayan etkinlik/eylem olmaz; ya da düşünce soyutlanarak eylem/etkinlik-dışı bir varlık olarak anlamlandırılamaz. *Eylem* ve *söylem*, bağımsız uğraklar ya da 'istasyonlar' değildir. Ancak bu kitap dizisinde amaçlanan, sadece söze ve metne döküleni değil eylemde 'yansıyanı' da kapsayarak, düşüncenin üzerine eğilmek, *düşünce üzerine düşünmektir* (*refleksiyon*, düşünüm). Düşüncenin 'bilinçli' kılınmasının ve bir 'etkinlik' kazanmasının yolu bu değil midir?

Siyasal düşünüşün, dört düzlemini ayırdetmeyi önerebiliriz. 1) Belirli bir tutarlılık ve bütünlükle ifade edilmiş savlara, sistemli olma iddiasındaki bir akıl yürütmeye dayanan, 'dört başı mâmur' düşünsel metinler, *fikir* manzumeleri... 2) Uygulamaya, eyleme dönük programlar ve ideolojik koşullamayı, bağlanma (angajman) sağlamayı hedefleyen *doktriner* söylemler, ilmihaller, modern mitolojiler... 3) Dünyayı "felsefî-olmayan" ya da "felsefe-öncesi" olmayan bir biçimde yorumlamaya, anlamlandırmaya dönük *ideolojiler*; gerek yapılandırılmış, doktriner açılımı olan, gerekse gündelik/*kendiliğinden* ideolojiler... 4) Savların, kavramların içinde kültürel anlamlarını bulduğu düşünüş kalıpları, *zihniyetler*.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'de, mümkün olduğu ölçüde, bu dört düzlemin de hesaba katılması, aralarındaki yansımaların gözetilmesi istendi. Ne

var ki *zihniyet analizinin* özel bir alan olduğu ve çok yönlü bir düşünsel arkeolojiyi gerektirdiği takdir edilecektir. Zihniyet analizine ilişkin, bu edisyondaki kimi makalelerin arkaplanında değerli veriler bulunacaktır; ancak bu işlevin tümüyle yerine getirilmesi bu çalışmadan beklenemez. Ancak *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, fikirler, doktrinler* ve *ideolojiler* bahislerinde eksik bırakmama iddiasındadır.

Bu bakış açısıyla, kendisini doğrudan *siyasal* seçişlerle ve iddialarla ifade etmemekle beraber, siyasal düşünüş üzerinde dolaylı etkilerde bulunmuş düşünsel faaliyetlere de değinmek gerekirdi. Bu gereği gözeterek, akademik, edebî, toplumsal-ahlakî, dinî vs. alanlardaki düşünsel üretimleri de tarihsel siyasal etkileri bağlamında kapsamaya çalıştık.

Diziyi oluşturan kitaplar, 1. ve 9. ciltler dışında, siyasal akımlarla başlıklandırılmıştır. 1. Cilt bir tür "giriş" işlevi görmesiyle, 9. Cilt ise değerlendirme veya muhasebeye yoğunlaşmasıyla, diğerlerinden farklılaşıyorlar. 1. Ciltte, Türk modernleşmesinin Cumhuriyet-öncesi siyasal düşünce mirası toparlanıyor; bu miras, Cumhuriyetin siyasal-düşünsel oluşumlarıyla sürekliliği içinde ele alınıyor. 9. Ciltte ise, siyasal düşünüşün tarihsel süreci içindeki kopuşlar, süreklilikler, dönemsel bağlamların etkileri, akımları ve dönemleri yatay kesen ortak düşünsel karakter özellikleri tartışılıyor. Bu ciltteki yazıların bir bölümü kronolojik analize eğilecektir. Böylece, tek tek siyasal düşünce akımlarını işleyen (*tematik*) ciltlerde de ihmal edilmemeye çalışılsa da ancak arkaplanda, satır aralarında izlenebilen tarihsel çerçeve takviye edilecektir.

2. ilâ 8. ciltler ise *Kemalizm/Atatürkçülük, Batıcılık/Modernizm, Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık, Liberalizm* ve *Sol Düşünce* başlıklarını taşıyor. Bunların çoğunu *siyasal akımlar* olarak adlandırmakta tereddüt edilmeyecektir: *Kemalizm/Atatürkçülük, Milliyetçilik, İslâmcılık, Li-*

beralizm ve *Sol Düşünce,* örgütleşen, tutunum ve kimlik sunan, fikir/doktrin/ideoloji üreten siyasal düşünce odaklarıdır. Bu akımların kendi iç ayrımlarının yanısıra etkilerine, yaygınlıklarına uygun bir kapsam oluşturulmuştur; -örneğin siyasal- düşünsel etkinliği ve iç çeşitliliği sınırlı olan *Liberalizm* cildinin/kitabının, diğerlerinden daha ince olması makûl ve muhtemeldir. *Muhafazakârlık* ve *Batıcılık/Modernizm* ise, özerk siyasal akımlar olarak tanımlanması tereddüt uyandıracak başlıklardır. Ancak muhafazakâr ve Batıcı/modernist düşünce örüntülerinin siyasal ideolojilere, onun ötesinde kendiliğinden ideolojilere ve zihniyet yapılarına etkisi önemlidir. Bu nedenle ayrı başlık olarak incelenmelerinde yarar görülmüştür. Nitekim bu iki cildin, siyasal düşünüşün daha derin katmanlarına nüfuz etmeye, arkaplan analizine özellikle katkıda bulunduğunu sanıyoruz.

Her cilde/kitaba başlığını veren düşünce akımı, onun değişik unsurlarını inceleyen, onu değişik veçhelerinden gören makalelerle ele alınmıştır. Bir düşünceye özgül niteliğini ve 'anlamını' veren, onun etrafındaki ve kendi içindeki tartışmalardır. Makalelerin, bir düşünsel oluşumu hem kendi iç bütünlüğü ve kurgusuyla hem de düşünsel ve pratik etkileşimleriyle tasvir ve tahlil eden bir toplam oluşturması hedeflenmiştir. Belirli bir tartışmaya, odaklanmaya, sorunsala eğilen monografik özellikli makaleler yanında, 'makro' ölçekli yorumlar yapan, kimi zaman denemeci yanı olan makaleler de görülecektir. Siyasal düşüncenin yeniden üretiminde rol oynayan kurumlarla, özellikle dergilerle ilgili monografik çalışmalara yer verilmiştir. Ayrıca edisyon, çok sayıda düşünce insanıyla ilgili monografik portreyi kapsamaktadır. Bu portrelerde, sözkonusu şahsiyetlerin, fikrî ve ideolojik üretimlerine veya temsiliyetlerine yoğunlaşılmıştır. Yazarlardan, konuyla ilgili temel ("ansiklopedik") bilgiyi didaktik olmayan bir yapı içinde -ar-

kaplanda- kapsamaları, ancak bunu analitik bir değerlendirmeye bağlamaları istenmiş; bu çerçeve içinde 'öznel yorumlara' da kapalı kalınmamıştır. Okuyucunun *İletişim*'in ansiklopedik referans kitaplarından tanıdığı, *tarafsızlık değil nesnellik* iddia eden yaklaşım bu edisyonda da geçerlidir. Bu bakımdan, kimi zaman aynı konuda olmak üzere, birbiriyle çelişik savları, bakış açıları olan makalelerin derlenmiş olması yadırganmamalıdır.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce'ye bir bütün olarak bakıldığında dikkat çekecek bir nokta da, bazı temaların ve düşünce insanlarının iki (veya daha fazla) başlık altında tekrarla yer almasıdır. Bazı siyasal düşünce figürleri açısından bu tekrarlar ya da ikilikler özel bir izaha muhtaç değildir. Sözgelimi sol ile Kemalizm ya da milliyetçilik ile muhafazakârlık ve İslâmcılık arasındaki bağıntılar Türkiye'de yıllardan beri tartışılır. Birçok kavram, sav, sözce, imge, şiar ve şahsiyet, bu gibi kesişim alanlarında konumlanmıştır. Mensubiyet/aidiyet açısından bir muğlaklık olmadığı varsayılsa bile, bu kesişimler ve etkileşimler göz önünde tutularak, farklı siyasal akımların ve o akımlara ilişkin kavramsal araçların sağladığı imkanların ışığında incelenmeleri yararlıdır. Bir siyasal düşünce figürüne, izleğine, diyelim ki hem milliyetçilik hem Batıcılık açısından bakmak, zenginleştirici olacak, 'sağlama yapma' işlevi görecektir. Tekrarlar ve çapraz okumalar, bu bakımdan tercih edilmiştir. Ele alınacak izlekler saptanırken, farklı düşünsel akımların o izlekler üzerinden birbirleriyle girdikleri etkileşimler (ya da bazen etkileşimsiz görünen koşutluklar!) özellikle gözetilmiştir. Kaldı ki, özellikle düşünce insanları sözkonusu olduğunda, şu veya bu ciltte yer almalarının bir topyekûn siyasal aidiyet tayini olduğunun düşünülmemesi gerekir. Maksat, özneleri/kişileri tasnif etmek değil, anlamlı bir analiz bağlamı, gerekirse *bağlamları* içinde düşüncelerini yorumlamaktır.

Edisyondaki yazı çeşitliliği ve bakış açısı çoğulluğu, her cildin/kitabın editörünün kaleme aldığı Giriş makaleleriyle bir koordinat sistemine oturtuluyor. Bu kuşatıcı sunuşlar, sözkonusu siyasal düşüncenin tarihsel gelişimiyle ilgili bir tasvir, bir yol haritası sunarken, tek tek yazıları bütünlüklü bir çerçeveye eklemliyor.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, yoğun bir Yazı Kurulu ve editörlük faaliyeti ve ikiyüz civarında yazarın katkılarıyla hazırlandı. Dar bir yazar-akademisyen çemberiyle sınırlı kalmayarak, bu alanda zaten fazla zengin olduğunu söyleyemeyeceğimiz akademik birikimin olabildiğince yaygın bir aktarımına çalışıldı. Konularında uzman olarak tanınmış yazarların yanında, yeni kuşak araştırıcıların potansiyelinden olabildiğince fazla yararlanıldı.

Her cilt *Seçme Metinler* ve *Kaynakça* ile tamamlanmıştır. Siyasal düşünce açısından temsilî önem taşıyan özgün metinlerin derlendiği seçmeler, kuşkusuz tüketici değildir, fakat belgeleyici ve ek okumalar için yol göstericidir. Geniş tutulmuş, alt başlıklara ayrılmış Kaynakçaların ise doyurucu nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Kaynakçalar, sözkonusu ciltte yer alan yazıların atıf çerçevesinin ötesinde, o cildin ilgilendiği düşünce akımıyla ilgili kaynakça ihtiyacını karşılama iddiasındadır.

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, bütünlüğü olan bir edisyondur; ciltler/kitaplar arasında bağıntılar, göndermeler vardır. Bununla beraber, edisyonun her cildi, bağımsız bir kitap olarak da yararlanmaya açıktır (cilt/kitap sözcüklerini bunun için bitişik kullanıyoruz).

"Düşünce üretimi"nin, düşünce üzerine düşünmenin zengin bir geleneğinden ve bu çabanın önemsendiğinden söz edemeyeceğimiz bir vasatta, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*'nin özgün ve kalıcı bir başvuru kaynağı olacağına inanıyoruz. Eleştirel, özgürleştirici, geniş ufuklu bir siyasal düşünüşe de katkısı olmasını diliyoruz.

Giriş

Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi başlıklı bu çalışma, Cumhuriyet Türkiyesi'nde siyasal düşünce hayatına etki eden düşünce akımlarını inceleyen kapsamlı bir projenin ilk cildidir. Elinizdeki cilt Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e devreden siyasal düşünce mirasını betimlemeyi amaçlamıştır. Zira Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki bir çok kurum gibi siyasal/toplumsal akımların da kökenini ve gelişimini Osmanlı modernleşme sürecinde bulmak olanaklıdır.

Düşünceler, içinde yer aldıkları toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamdan bağımsız ele alınamazlar. Doğrudan ya da dolaylı toplumsal yapının özellikleri ile sorunlarından etkilenirler/etkilerler, bu sorunlara yanıt arayışlarına girerler. Bir çok ülkede olduğu gibi Osmanlı modernleşme sürecindeki düşünce hayatı da dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla yakından ilişkilidir, bunlara yanıt verme çabasındadır. Ve Osmanlı modernleşmesine sahne olan bu uzun evre, çalkantılı bir dönem, ağır bir kriz dönemidir.

Gerçekten de siyasal düşünceler tarihine bakıldığında, önemli siyasal kuramların, genellikle, siyasal yapı ve kurumların sorunlu ve bunalımlı olduğu dönemlerde ortaya çıktıkları gözlemlenmektedir. Klasik bir örnek, Eski Yunan toplumudur. Bilindiği gibi, Antik Yunan toplumunun yaygın siyasal birimi "site" yönetimi idi. Site yönetimlerinin çökmeye başladığı, toplumsal ve siyasal sorunlara, istemlere yanıt veremez duruma geldiği dönemde, önce Platon (Eflatun) ideal siyasal sistem arayışında ideal "site" kurgulamasına gitmiş ve ünlü *Devlet - Politeia* yapıtını bu çaba içinde ortaya çıkarmıştır. Öğrencisi ve siyasal bilimin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles (Aristo) ise bir yandan *Politika*, diğer yandan da kendi dönemindeki 158 site anayasasını karşılaştırarak incelemeler yaptığı *Atinalıların Devleti* adlı yapıtı ile yönetimlerin dolaşım kuramını geliştirerek uygulanabilir en iyi site rejimini betimlemeye çalışmıştır.

Yeni Çağda, mutlak *monarşilerin* güçlenmeye başladığı, *feodal* siyasal birimlerin ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunlar yarattığı bir evrede, merkezî devlet ve mutlak *monarşiyi* savunan siyasal kuramların geliştirildiğine tanık oluyoruz. 16. yüzyıldan itibaren, *İtalya*'nın baş sorunu olan birlik sağlama ihtiyacına yönelik olarak *Niccolo Machiavelli*'nin *Prens - Il Principe* adlı yapıtında sınırsız yetkili monarkın gerekliliğini "ahlâk dışı" bir meşruiyet çerçevesinde ele alması, *Fransa*'da *Jean Bodin*'in *Devlet Üstüne Altı Kitap* adlı yapıtında mutlak *monarşinin* egemenlik kavramını hukuksal temellere oturtması, nihayet *İngiltere*'de iç savaş sırasında *Thomas Hobbes*'un *Leviathan*'da sözleşme kuramını da kullanarak ve "*homo homini lupus*" [insan insanın kurdudur] durumundan kurtulmanın da yolu olarak mutlak monarşinin savunusunu kurgulaması hep bu amaca yönelik düşünsel etkinliklerdir. Bütün bunların ardında yatan gerçek ise, *feodal* siyasal kurumların çözülmeye, merkezi devletlerin gelişmeye başlamasıdır. Sonrasında, güçlü merkezi devletin özellikle toplum devlet ilişkilerinde ortaya çıkardığı tahakküm sorunları nedeniyle, sınırlandırılması arayışlarına tanık oluruz. *Jean Jacques Rousseau* ve *John Locke* sözleşme kuramlarını, bu kez merkezî siyasal iktidarın egemenliğinin sınırlandırılmasının bir aracı olarak geliştirmişler ve eşitlik üzerinde durmuşlardır. *Montesquieu* da kuvvetler ayrılığı konusundaki düşüncelerini, yürütme gücünün sınırlandırılması için bir mekanizma olarak geliştirmiştir. Tanzimat sonrası ve I. Meşrutiyet öncesi dönemde Osmanlı aydınları arasında bu üç siyaset felsefecisinin etkili olması da benzer bir sorunla ilişkilidir. *Tocqueville*'in eşitlik ve *sivil toplum* kurumları üzerinde durması, *Marx*'ın kapitalizm ve onun siyasal rejimi üzerine eleştirileri 19. yüzyılın gelişen kapitalizmine ilişkin iki farklı tespit ve tepkidir. Bu örnekleri çoğaltmak ve çeşitlemek olanaklıdır.

Benzer biçimde özellikle 19. yüzyılın bir ürünü olan siyasal akımlar da

(*milliyetçilik, liberalizm, feminizm, sosyalizm, anarşizm*, dinlerin ideolojileşmesi, *anayasacılık* akımları ve *devletçilik* gibi) dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarına birer tepki, arayış, takviye ya da yanıt olma amacını gütmüşlerdir. Bu ideolojilerin her biri toplumsal ve siyasal değişim üzerinde az çok belirleyici rol oynamıştır. Unutulmaması gereken bir nokta, bu yüzyılda ülkelerarası etkileşimin artmasının bir boyutunun da ideolojilerin yaygınlaşması oluşudur. Osmanlı İmparatorluğu da dahil olmak üzere Avrupa'dan başlayarak geniş bir coğrafyada "Jön (Genç) Hareketleri"nin yaygınlığı bunun somut örneğidir. *Almanya*'da, *İtalya*'da, *İspanya*'da, *Mağrip*'te, Türkiye'de *liberal*, birlikçi, meşrutiyetçi ya da cumhuriyetçi gibi özellikleri olan bu hareketler "genç" öğrenci/aydın hareketleri olarak siyasal tarihte yerlerini almışlardır.

Tanzimat dönemine baktığımızda benzer bir özellik gördüğümüzü söyleyebiliriz. 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun yaşadığı, karşı karşıya kaldığı sorunlar bu dönemde gerek resmi metinlerin gerekse siyasal, toplumsal ve felsefi düşünce akımlarının da ana temalarını oluşturmaktadır. İlkin Osmanlı düşünüşünün başlıca temalarından biri olarak "birlik ve beraberlik", ilerleme, devletin kurtarılması, bu arayışların sloganlarıdır. En kaba ayrımıyla 18. yüzyıl sonuna değin, devleti, "eskiyi ihya ederek" yeniden yapılandırma önerileri getiren düşünüşün yerini, 19. yüzyılda -her ne kadar yine eskiyi ihyaya yönelik bir söylem taşısa da- yeni bir düzen yaratma düşüncesi almaya başlamıştır. Bu yeni düşünüşün ana ekseni ve temaları ise 1839'da Gülhane'de okunan Tanzimat Fermanı ile 1856 yılında ilan edilen, Islahat Fermanı olarak bilinen, hatt-ı humayunlara verilen adlarda karşımıza çıkmaktadır: "Tanzimat" (düzenleme) ve "Islahat" (iyileştirme - reform). Geleneksel cemaat sisteminin çözülmeye başlaması, ekonomik ve mali güçlüklerin meydana

getirdiği sorunlar karşısında adalet ve müsavat (eşitlik) temalarının gündeme geldikleri gözlemlenmektedir.

Elinizdeki cildin aktardığı düşünsel panorama, bu tarihsel arkaplan temelinde görülmelidir.

Günümüzde var olan bir çok kurum Osmanlı'nın bu arayış döneminin *tanzimat* ve *ıslahat* gayretlerinden miras kalmıştır ve bu kurumların günümüzdeki mensupları, kurumlarının "eski"liği ile övünmektedir. Bakanlıkların bir çoğu, yüksek yargı organları (*Yargıtay, Danıştay, Sayıştay*), kolluk (zabıta teşkilatı) ve *kamu hizmet* birimleri (İtfaiye Teşkilatı, Deniz Hatları İşletmesi/Şirket-i Hayriyye), sivil ve askerî okullar (*Siyasal Bilgiler Fakültesi/Mekteb-i Mülkiye, İstanbul Üniversitesi*, Harp Akademileri), bazı gazeteler... vb. değişik alanlarda bir dizi kurum Osmanlı modernleşme döneminin ürünleridirler. Aynı şekilde demokrasi, cumhuriyet, özgürlük, eşitlik vb. modern siyasal kavramlar, keza *İslâmcılık, sosyalizm, feminizm, milliyetçilik* (yalnızca Türk milliyetçiliği değil, *Sırp, Rum, Romen, Bulgar, Ermeni, Arnavut, Arap, Kürt* milliyetçilikleri) ya da *pozitivizm, materyalizm* gibi bir çok düşünce akımının/ideolojinin de temeli bu dönemde atılmıştır. Cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde mayalanmıştır; bir çok alanda belirgin bir süreklilikler tespit etmek zor olmayacaktır. Dolayısıyla, siyasal fikirlerin ve onların bağrında yer aldığı kurumların, hareketlerin Osmanlı modernleşmesine uzanan bir *arkeolojisini* yapmak, Cumhuriyet Türkiyesi'nin siyasal düşünce ortamını layığıyla tahlil etmek açısından kaçınılmazdır.

Böyle bir *arkeoloji*, bir yandan siyasal zihniyet yapılarının ("*İttihatçı*" anlayış ya da "*bürokratik*" zihniyet/"devletadamı" zihniyeti gibi...) oluşum ve aktarım koşullarını anlamayı sağlayacak, diğer yandan bu döneme ilişkin verili önkabulleri sorgulamaya da imkan verecektir – örneğin, Prens Sabahaddin'in Türkiye'de *liberal* fikriyatın

atası olarak kabul etmenin sorunlu yanları kendini gösterecektir.

Modern devletler ve modern ulus-devletin kurucu ideolojisi olarak *milliyetçilikler,* genellikle, uzun ve zengin bir "Eski"ye sahip olmakla övünürler. Türkiye açısından bu bakımdan sorun Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki "süreklilik ve kopuş" (ya da "süreklilik mi kopuş mu?") tartışmasında düğümlenmektedir. Bu noktada süreklilik ve kesinti çizgilerinin iyi çözümlenmesi ihtiyacı kendini göstermektedir. Modernleşme süreci açısından Osmanlı ile cumhuriyet arasındaki ilişki, nicel birikimlerin nitel sıçramaya dönüştüğü biçiminde ifade edilebilir. Cumhuriyet modernleşme sürecini *devrimci* ve dinamik bir yola sokmuştur.

Türkiye'nin düşünce hayatı açısından temel bir ihtiyaç, modernleşme tarihini güncel siyasal hareketlerin ve günlük siyasal rekabetlerin meşrulaştırma aracı olmaktan çıkarmaktır. Bu, Osmanlı'nın tarihsel birikiminin kavramanın, modern toplumsal-siyasal yapıları doğru anlamak açısından da vazgeçilmez olduğunu unutmamayı, öte yandan bu vazgeçilmezliği Osmanlı-Cumhuriyet kutupsallığına (ya da "yarıştırmasına") taşımak gibi bir anakronizmaya düşmemeyi gerektirir. Bu anakronik bakışlardan uzaklaşıldığında, örneğin II. Abdülhamit'in bugünün *İslâmcılık* tasavvurlarına uygun bir "ulu hakan" olmadığı görülebilecektir.

Elinizdeki ciltteki makaleler, Cumhuriyet Türkiyesi'nin siyasal düşünce oluşumlarının tohumlarıyla ilgili tatminkar bir çerçeve çizerken, Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki bu kritik "süreklilik ve kopuş" tartışmalarını bir çok açıdan değerlendirmeye yarayacak katkılar da içermektedir.

Son olarak bu derleme, Türkiye'nin üç kuşak aydınları, biliminsanlarını bir araya getirmiştir. Çiçeği burnunda akademisyenler veya araştırmacılar, kendi alanında yol almakta olanlarla, nihayet bu konuda otorite olmuş isimlerin bir araya geldiği nadir çalışmalardan biridir.

Mehmet Ö. ALKAN

Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler

CEMAL KAFADAR

Birkaç kuşak öncesi Osmanlı-Türk düşüncesinde Büyük İskender'in tartışılmaz bir yeri olduğunu bilmek, bugün şaşırtıcı gelebilir. Oysa, elimizdeki en eski Osmanlı tarihi, Ahmedî'nin (1334-1413) kaleme aldığı ve Büyük İskender'in (daha doğrusu, Makedon kralı Büyük İskender'in yaşam öyküsünü çağrıştıran öğeler ile iç içe geçmiş birçok menkıbenin kahramanı bir "İskender"in) efsaneleşmiş öyküsünü anlattığı *İskendernâme* adlı eserine eklediği kısa bir "sonsöz"den ibarettir. O ünlü fatihin gerçek ya da muhayyel maceralarını okumak ve anlatmak, tarih ve siyaset kitaplarında, şiirlerde, yeri geldiğinde anmak, Osmanlı kültür dünyasında sıradan şeylerdi.

Klasik Osmanlı düşüncesinin kodlarının çözülmesi ile birlikte ortaya çıkan ulusal "biz"ciliğin başat biçimleri (İslâmcı versiyonlar dahil), Helen ve Roma döneminin kültür mirasına, en azından Anadolu'ya ait sayılmayan unsurlara bir anlamda sırt çevirirken, bizden olan ile olmayanı yeni ölçüt ve değerlere göre baştan harmanlamıştır. Bu tarihî gerçeği dikkate almazsak, yerliliği hep aynı özün devamıymış gibi tarihsizleştiriveririz. Oysa "bizim buralı, "bizden," "yerli" sayılan kişiler ve öğeler, ne kadar köklü görünürlerse görünsünler, değişime açıktır. Osmanlı siyasal düşüncesinin kökleri ya da kaynakları üzerinde dururken, bugün uzmanların dışında çok az kişinin farkında olduğu çok geniş bir kültür coğrafyasına ve çok derin bir kültür tarihine yayılmamız gerekir.

Bu açıdan Doğu'ya da bakmak, yani kadim İran ve Hint medeniyetlerini de işin içine katmak gerekir. İran padişahlarından Anuşirvan, siyaset üzerine yazanların sıkça andığı adil bir hükümdar ve bir bilge konumundaydı mesela. Siyaset ve ahlak yazınının eğlenceli kaynaklarından *Tûtînâme*'nin, eski Hint klasiklerinden birine (*Pançatantra*) dayandığı Osmanlılar tarafından gayet iyi bilinirdi ve bu eserin bir nice nüshası "yabancılık" çekmeden Osmanlı kültür dünyasında dolaşımını sürdürürdü.

Batılılaşma öncesi Osmanlı-Türk (ve genel olarak İslâm) kültürünün Helenistik ve Roma mirasına bir anlamda (her açıdan değil tabii) bugününden daha açık, daha benimseyici olması, Türk tarihinin ilginç ironilerinden biri sayılabilir. Oysa bugün "Batı klasikleri" çerçevesinde yaklaşılan Eflatun (Platon) ve Aristo(teles) ya da Bukrat (Hipokrates) ve Calinus (Galen) gibi isimler, İslâm ve Osmanlı kültürlerinin "temel klasikleri" arasındaydı. Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri burada yatar. Gerçi bunlar halk arasında da, hiç olmazsa özdeyişlerde ve menkıbelerde, yaşayan

isimlerdi, ama özellikle medrese ya da enderun gibi yüksek öğretim kurumlarından geçen eğitimli Osmanlı aydınları arasında -ki bu yazıda daha çok bu ikinci kesimden, merkezî yönetimin ve kurumlarının içinde rol alan kişilerden söz ediyoruz- bu yazarlara ait olduğu bilinen ya da sanılan metinleri ve görüşleri tanımak iyi okumuşluğun göstergelerindendi.

Buradan yola çıkarak, İslâm medeniyetinin ve Osmanlı siyasal düşüncesinin Yunan-Roma kültürlerinin bir takipçisi, taklitçisi, daha da kötüsü, suyunun suyu olduğu anlaşılmamalı. Osmanlı siyasal düşüncesini (ya da başka düşünce alanlarını) ele aldığımızda kadim Ortadoğu ve Akdeniz medeniyetlerine dönüp bakmak gerekir derken, 19.-20. yüzyıllarda oluşan birçok önyargılı tavrı da aşmak gereklidir. Önce modern Batı düşüncesinin yaratmış olduğu önyargıları, sonra da bunlara cevap olarak geliştirilen savunmacı tavrın barındırdıklarını...

Bir yandan 19. yüzyıl Avrupası'nın (kâh "tek medeniyet," kâh "medeniyetler içinde en üstün medeniyet" modelleri içinde geliştirdiği) "medeniyet" kavramı dayatması, beri yandan rekabetçi ulusçulukların etkisiyle, değişik kültürlerin mensupları/savunucularının "biz onlardan almadık, onlar bizden aldı," ya da "alanlar özgün olamazlar, bu tür kültürler yaratıcı olamamış geri kültürlerdir" savları çerçevesinde "kültürel etkiler" konusuna, çeviri ve şerh yazımı gibi etkinliklere, rahatsızlıkla yaklaşmışlardır. Bu ilkelliklere cevap vermek için kültür kökleri ve etkileşim konularında bağnazlığa varan bir "bize has olan" anlayışı geliştirmiş, 19.-20. yüzyılların gerçeklerine göre tanımlanmış olan "öteki medeniyet" havzasına yabancı gözüyle bakmayı tercih etmişlerdir. Bu tavır İslâm dünyasının aydınları arasında "Grek ve Roma klasiklerinin Arapça çeviriler yoluyla yokolmaktan kurtarıldığı ve zaman içinde Batı'ya aktarıldığı" savı ile Rönesans'tan ve Bilim Devrimi'nden doğaylı ve buruk bir gurur payı çıkarılmasını engellememiştir. (Tabii, ulusçuluklar açısından, İslâmî düşünürlerin etnik kimliğini tartışma konusu yapmak özellikle bu noktada gerekli görülmüştür.)

Oysa, ortaçağ İslâm düşünürlerinin kadim medeniyetlerle ilişkisini basit bir çeviri, etkilenme ve aktarma çerçevesinde görmenin doğru olmadığı bugün çok iyi anlaşılmıştır. İbn Sina'nın (980-1037) ve İbn Rüşd'ün (1126-1198) ortaçağ İslâm ve Avrupa düşüncesine katkılarının, Aristoculuğun farklı ve özgün yorumları olarak kadim felsefe geleneklerine yepyeni bir biçim verdiği kabul edilmiştir artık. Doğa bilimlerinden de İbn Heysem gibi (965-1039) çarpıcı örnekler verilebilir. Siyaset düşüncesi açısından daha da belirgindir İslâm, ve bu meyanda Osmanlı, bilginlerinin özgünlüğü ve bununla birlikte eskilerden etkilenme konusunda kompleksizliği. Eflatun'un ünlü eserinin Devlet diye çevrilmesi dahi bir yorumdur.

Bir kere ve en önemlisi, İslâm medeniyetinin kendine özgü siyasal kurumları ve düşünce sistematiği vardır. Hilafet, belki insanlık tarihinden birçok örneğe benzetilebilir, ama sonuç olarak İslâm tarihinin kendi dinamikleri içinde anlaşılabilir. Sultanlık kurumu ile birlikte ortaya çıkan hilafet-saltanat ikilemi için de aynı şey söylenebilir. Bu konularda Mâverdî'nin (974?-1058) yazdıkları için kendi çağının gerçekleriyle yüzleşen bir "İslâmî anayasa kuramı" denilebilir. Aynı şekilde Büyük Selçuklular döneminin siyasal gerçeklerine anlam ve yön vermek için yazılan Nizamülmülk'ün (1018-1092) *Siyasetnâme*'si, daha eski İran geleneklerine bağlansa da, kendini İslâmî olarak tanımlayan devletlerin kurumları, kavramları, ve değerleri içinden kurar söylemini. Ahlak literatürünün kökeni belki kadim öncüllere dayanır, ama İslâmiyet'in Tanrı anlayışı, Cennet ve Cehennem gibi kavramları ile ahlak bambaşka bir metafizik ekseninde anlamını kazanır; ve bu litera-



Osmanlı siyasetinin karar merkezi olan Divan-ı Hümayûn, klasik dönem Osmanlı teşkilatında etkin role sahip olmuş, ama Tanzimat'la birlikte "modern" eleştirilere muhatap olmaktan kurtulamamıştır.

türün örneklerinde siyaset dolaylı ya da dolaysız çeşitli bölümlerde ele alınır. Bunların yanı sıra, İslâm dünyasının kendine has düşünce alanlarından belki de en verimlisi olan fıkıh (kabaca: kuramsal ve/ya uygulamalı İslâm hukuku) alanına giren metinlerde siyaset düzlemine ait nice kavram ve kurum değerlendirilir.

Osmanlılar bütün bu türlerde ve konularda yazılmış eserleri istinsah, çeviri, şerh yollarıyla değerlendirmekten öte, kendileri de bunlara mukabil eserler vermişlerdir. Lutfi Paşa'nın (1488-1563?) hilafet konulu risalesi veya Kınalızade'nin (1510-1572) *Ahlâk-ı Alâî*'si gibi kitapların yanı sıra, güncel somut ya da kavramsal meselelere fıkıh perspektifinden cevap vermek üzere kaleme alınan fetvaların bir kısmı, Osmanlı siyaset düşüncesinin Osmanlı kaynakları arasında sayılabilir. İsyana kalkışan yeniçerilerin eylemlerini meşrulaştırmak için zaman zaman fetva alma yoluna gitmeleri, fetva kurumunun siyasal işlevini ve özellikle soruları da dahil edersek fetva metinlerinin siyasal içeriğini çarpıcı bir biçimde yansıtır.

Ayrıca, kadim medeniyetlerle devamlılık çerçevesinde görebileceğimiz unsurlar yeni gerçeklere uyarlanmış, zaman zaman da yeni fikirlerle harmanlanmıştır. Bu açıdan belki de en yaratıcı örnek Katip Çelebi'dir (1609-1657). Osmanlı ıslahat metinleri arasında en kuramsal olanı diyebileceğimiz eserinde Katip Çelebi, devletin içine girdiği zaafı anlamaya ve çözümlemeye çalışırken, bir yandan Calinusçu tıp geleneğinin köklü "dört unsur" paradigmasına başvurur: toplumu oluşturan dört sınıf, insan vücudundaki dört unsura karşılıktır (ulema = kan, asker = balgam, tüccar = safra, reâyâ = sevda); bunların belirli dengeler içinde olmaması halinde sağlık bozulur; Çelebi'nin kendi çevresinde gördüğü rahatsızlıklar, yaşlanan vücutlarda olduğu gibi, bu dengelerin bozulmuş olmasındandır. Öte yandan, bu paradigmayı kullanırken ve Osmanlı bünyesine uyarlarken, asıl amacı İbn Haldun'un (1332-1406) "devletlerin serpilme ve çöküşü" ile ilgili kuramını değerlendirmektir. Yani, büyük Arap düşünürünün o ana kadar İslâm dünyasında pek yankı uyandırmamış olan *Mukaddime*'sinin etkisi altındadır: Devletlerin ortaya çıkış ve çöküşünü, kurucu güçlerin devletleşme sürecindeki değişim sosyolojisine bakarak yorumlayan ve insan ömrünün değişik safhalardan geçerek yaşlanmasına benzeten

İbn Halduncu analitik çerçeveyi Osmanlı gerçeklerine tatbik etmektedir.

Osmanlı düşüncesi bir yandan İslâm medeniyet havzasının (gerek kadim medeniyetlerden süzerek benimsediği ve geliştirdiği, gerekse kendine özgü düşünce ve davranış sistematiğine ait) görüşleri içinde serpilirken, bir yandan da İç Asya bozkırlarının köklü siyasal geleneklerini yeniden yorumlayarak taşımıştır. Bunlardan bir bileşim yaratmış ve uzun ömürlü bir devletin anlam dünyasını kurmuştur. İç Asya siyaset kültürü açısından ilk akla gelenler arasında, muhakkak, "yasa" kavramı olacaktır. Padişahın (ya da hanın), şer'i hukuku uygula(t)manın yanı sıra ve hiç olmazsa ilke itibarıyla onunla çelişmeden, yasa koyabilmesi konusunda Osmanlılar hem açık hem sistematik davranmışlardır. Fatih Sultan Mehmet'in kanunnamesi, "yasa"nın tek tek hükümler yoluyla değil de soyut ve genel bir dille yazıya dökülmesi, yani kodifiye edilmesi yönünde, elimizdeki ilk örnektir İslâm tarihinde. Fatih'in ölümünden bir yüzyıl kadar sonra, Gelibolulu Mustafa Âlî (1541-1600), Osmanlı devletini özgün ve başarılı kılan özellikler arasında, "yasa" geleneğine sahip çıkmasını ve bunu İslâmî bir devlet olmanın gereklerini yerine getirerek yapabilmesini vurgular.

Osmanlılar, padişah, sultan, han, (seyrek olsa da) kayser, hâdim-i haremeyn ve halife gibi unvanları kullanırken bunların değişik siyaset geleneklerini yansıttığını ve değişik iddialar taşıdığını biliyorlardı. Padişah ile "imparator"u mukabil tutup kralı bunların altında değerlendirmelerine, Venedik "doge"larına "beg" demelerine tesadüf değil bilinçli bir tercih olarak bakmalıyız. Halil İnalcık'ın ayrıntılarıyla ortaya koyduğu gibi, Moskof devleti ile yazışmaları, bu devletin Cengizîlerle olan ilişkilerini ve zaman içindeki dönüşümlerini oldukça iyi algıladıklarını gösterir.

Devletlerarası yazışmaların zaman içinde değişen söylemi ve casus kullanımı gibi konularda araştırmaların yetersizliği dolayısıyla, çevrelerindeki siyaset kültürlerini ne kadar tanıdıklarını şu an için çok iyi bilemesek de, yukarıdaki örneklere, ya da Seyfi Çelebi (16. yüzyıl) ve Katip Çelebi gibi yazarların "siyasal coğrafya" içeren eserlerine bakarak, hiç olmazsa bazı Osmanlılar'ın komşu siyaset dünyalarından haberdar olmak için belirli bir çaba verdiklerini söyleyebiliriz. Zaten Osmanlı devlet adamları ve düşünürlerinden söz ederken, kimilerinin o komşu siyaset kültürlerinin içinden geldiklerini unutmamak gerekir. Mahmut Paşa (ö. 1474) son dönem Bizans-Balkan dünyasını, İdris-i Bitlisî (ö. 1520) Akkoyunlu devletini, İbrahim Müteferrika (1674-1745) Habsburg-Macar siyasetini tanıdıktan sonra Osmanlı olmuşlardı. Bu önemli kişiliklerden birincisinin Balkan fütuhatındaki başarılarında, son ikisinin yazdıklarında, Osmanlı olmadan önceki geçmişlerinin izdüşümlerini bulmak mümkündür.

Çevreleri bir yana, asıl kendi tecrübeleri Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli "kaynakları" arasında sayılmalıdır. Her siyasal oluşum kuşkusuz kendi tecrübeleri ile çok şey öğrenir ve kuramlaştırmasa dahi, uygulama düzeyinde öğrendikleriyle hesaplaşır. Osmanlı siyasal yapısına ve düşüncesine yön verenlerin bu açıdan görece duyarlı ve becerikli oldukları söylenebilir. Özellikle iki yazın türünün hem nitelik hem nicelik açısından gelişmişliği, Osmanlı siyasetinin tecrübe ile sürekli hesaplaşmasının kanıtlarındandır.

Bunlardan birisi tarih yazıcılığıdır: bu alanda verilen ürünlerin büyük çoğunluğu, mitleşmiş ya da "şanlı" ve uzak geçmiştense, yazıldıkları çağın inişli çıkışlı tarihi ile yüzleşirler. Propaganda ve yağcılık unsurları öne çıkanların yanı sıra, değişik dozlarda eleştirel tavırlar yansıtanlara sıkça rastlanır. Osmanlı tarih yazıcılığını, resmî tarihçilik anlamında bir vakanü-

visliğe (ya da kimilerinin yazımıyla: "vakanüvist"liğe) indirgemek, sadece savaşları ve saray çevrelerinin bazı yaşantılarını övgü yoluyla anlatmaktan ibaret saymak, vahim bir yanılgıdır; bu zengin kaynak malzemesinin düşünce tarihi açısından değerlendirilmemiş olması belki de bu yüzdendir.

Diğer tür ise, "uygulamalı siyaset düşüncesi" diyebileceğimiz nasihatname/siyasetname yazıcılığıdır. Bu türde eser veren İslâmî kültürler arasında kendi çağlarıyla ve kendi güncel gerçekleriyle uğraşmak açısından, özellikle karşılaştırmaya nicelik öğesini de katarsak, Osmanlılar'ın benzeri yoktur. En geç Lutfi Paşa'nın *Âsafnâme*'sinden başlayarak Osmanlı siyasetnameleri, direkt olarak ve güncel gözlemlerle Osmanlı kurumlarının ince ayarı ile meşgul olurlar ve bu yönleriyle geleneksel siyasetname yazınından farklıdırlar. Özellikle Mustafa Âlî'nin *Nushatü's-selâtîn*'i (yazılışı: 1580-81) ile birlikte, İspanya'daki çağdaşları gibi, "ihtilal, inhitat ve ıslahat" temaları ile boğuşmaya başlayan Osmanlı yazarları, yaşadıkları dönemin sorunlarına parmak basmak ve çözüm üretmek istedikleri metinlerinde sanki köşe yazısı yazıyormuşçasına güncelliğe bulanırlar zaman zaman. Bu kaynak malzemesini de, Batılılaşma öncesi ıslahatçılığın büyük bölümüne yöneltilen, "Sultan Süleyman'la özdeşleştirilen bir altın çağın kurumlarına dönmekten başka fikir barındırmadıkları" nitelemesiyle yargılama eğilimi hâkim olmuştur. Başarılı ya da akılcı olup olmadıkları çok tartışma götürür, ama bir kere bu metinlerin yazarları arasında önemli-önemsiz birçok görüş ayrılığı vardır ki, bunlara yoğunlaşarak değişik kesimlerin değişik talep ve tavırlarını izlemek gerekir. Ayrıca, ihtilal ve ıslahat üzerine kalem oynatanlar, kendi eğilimleri doğrultusunda kimi zaman tutucu kimi zaman yeniliğe açık, hatta uçuk, taze çözümler üretme arayışından kaçınmazlar. Daha geniş bir açıdan, ıslahat söylemine ve tasavvuruna bir bütün olarak bakarsak, örneğin, II. Osman'ın Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmak istemesini, uzaktan yakından Kanunî döneminin teşkilât yapısını canlandırma çabasına benzetemeyiz.

Siyaset düşüncesini anlamak için sadece şu veya bu kaynakta ifade edilen fikirlere bakmak yetmez; belirli bir tutarlılık içinde kendini gösteren davranışlar, değişik kesimlerin benimsediği simgeler ve törenler de elbette siyasal tasavvurlara ve tavırlara ışık tutar. Osmanlı siyasetinin bazı özgün yanlarını, özellikle tecrübenin kaynak edinilmesi yoluyla geliştirilenleri, bu yöntemle görebiliriz. Sultanın toplumsal hayattan soyutlanması konusunda Osmanlılar'ın gösterdiği duyarlık, saray hayatının törensel ve mimarî düzeninde kendini gösterir. Bunun benzerlerini ya da öncüllerini Abbasîler'de bulabiliriz; ama Fatih Sultan Mehmet'in kanunnamesiyle ve Topkapı Sarayı'nın mimarî konfigürasyonuyla biçimlenen "sultan ve saray" anlayışı birçok açıdan Osmanlı devletine özgüdür. Yeniçeri ordusu ve kapıkulu sistemi, ortaçağ İslâm devletlerinin "gulam/memluk" kurumları ile benzeşir; ama devşirme uygulaması, yani devletin kendi zımmî tebaasından nefer toplaması, tamamıyla Osmanlılar'a has bir buluştur. Osmanlı devletinin ve hanedanının uzun ömrünü açıklamak isteyenlerin, yasalarla ifade edilse de edilmese de, Osmanlılar'da saltanat tevarüsü yöntemlerinin uygulamasına bakması gerekir, çünkü saltanatın tek varisin elinde kalması ve mülkün parçalanmaması yönünde tutarlı ve sistemli davranmak açısından, Türk ve Moğol kökenli hanedanlar arasında Osmanlılar eşsizdir. Bu husus, Fatih'in (son zamanlarda birçok anakronistik polemiğe konu olan) "kardeş katli" yasasından çok önce dikkatleri çekmiştir: Timur'un varisi olarak Osmanlılar'a kendisinin tâbii gözüyle bakmak isteyen Şahruh, Osmanoğulları arasında kardeşlerin mülkü paylaşmadığı-

na değinerek Çelebi Mehmet'e sorgulayıcı bir mektup gönderdiğinde, Mehmet'in cevabı Osmanlı sultanlarının tecrübeyi kılavuz edinerek saltanata ortak kabul etmediklerini belirtmek olmuştur.

Osmanlı siyaset düşüncesinin izini sürmek ve anlamak isteyenlerin işi, direkt olarak siyaset ile ilgili kavramlaştırma ve kuramlaştırmalara yer veren (siyasetnâme, ahlak gibi) eserlerle ya da yasama gibi devletle ilişkisi belirgin alanlarla, saray-devşirme gibi kurumlarla sınırlı tutulamayacak bir iştir. Siyaset kültürünün değerleri ve duyarlıkları, şiirlerden masallara, latife derlemelerinden görsel kaynaklara, birçok alanda araştırılmalıdır. Bu tür kaynaklar, Osmanlı merkez kültürünün siyaset konulu görüş ve kavrayışlarını değişik boyutlarıyla yansıtabilir; örneğin siyaset ve cinsellik düzlemlerindeki iktidar anlayışlarının ilişkisi üzerine fikir verebilir. Ayrıca, bu yazıda ele alamadığımız değişik toplum kesimlerinin siyasal tavır ve düşüncelerini çalışmak isteyenlerin de bu kaynaklara yönelmesi gerekir. Devletin dışında kalanların, örneğin "kızılbaş" muhalefetini yürütenlerin düşünceleri teorik bir çerçevede, hatta öyküleyici bir nesir diliyle, ifade edilmemiştir belki, ama bunları analitik gücü olmayan duygusal tepkiler olarak göremeyiz. "Her ağacın kurdu özünden olur" gibi felsefî/hikemî bir deyişte ya da "taşramızdan sormağ ile / kimse bilmez ahvalimiz" gibi isyan kokan bir beyitte ifade edilenler, bal gibi siyasal fikirlerdir ve düşünce tarihi ile ilgilenenlerce ciddîye alınmaları gerekir.

Osmanlı düşünce hayatına yönelik çalışmaların daha emekleme döneminde olduğunu söyleyerek bitirebiliriz bu yazıyı. Yukarıda sözü geçen türlerden daha birçok eser tespit edilmemiş, edildiyse dahi okunmamış, okunduysa dahi bilimsel olarak metni yayına hazırlanmamış, hazırlandıysa dahi ciddî çözümleme çabalarına uğramamış, öncülleri veya çağdaşları ile karşılaştırılmamıştır ve bu konularla ilgilenen araştırmacıları beklemektedir. Daha genel olarak, Batılılaşma öncesi Osmanlı kültür hayatını, ulusçuluk-Batıcılık-İslâmcılık gibi modern çağların tarih yazıcılığını büyük çapta belirleyen perspektiflere de eleştirel bakarak, orta ve yeniçağların kendi dinamikleri bağlamında değerlendirme işinin daha başlarındayız. Ancak, modernizmi biçimlendiren değişik ideolojiler tarafından sanat ve kültür hayatının her dalında taklitçilik ve takipçilik sorunsalının ("Süleymaniye mi? Aya Sofya'nın kopyası. Hayır, Aya Sofya ile ilişkisi yok.") dar çerçevesine sıkıştırılan Osmanlı düşünce dünyası, en az bir-iki kuşak öncesinden başlayarak bazı öncülerin açtığı çığırdan yürüyen birçok araştırmacı tarafından çeşitli yönleriyle incelenmektedir bugün. Belirgin bir canlılık dönemi yaşayan Osmanlı tarihi çalışmalarının bir süre içinde burada ele aldığımız konularda, siyaset düşüncesinin toplumsal gelişmelerle etkileşimini ve değişik dönemlerde nasıl evrildiğini de ele alan, zengin yorumlar ve yeni perspektifler geliştireceği umulur. ❒

*Bizans Siyasî İdeolojisi'nden Osmanlı Siyasî İdeolojisi'ne**

CEMİL OKTAY

Amerika'da Demokrasi çalışmasının sonlarına doğru, Amerikan toplumunun modernleşmesi hakkında, Alexis de Tocqueville şöyle bir tespitin altını çizer: "Artık geçmiş, gelecek üzerinde yol gösterici olmadığı için, akıl, karanlıkta yol almaktadır"(Tocqueville 1968: 363). Burada, gelenekle bağlarını tamamen koparmış bir toplumdan söz edilmektedir. Amerikan toplumuyla eşzamanlı olmasa bile, başta Avrupa kıtası olmak üzere, Rönesans'tan beri, sosyoloji biliminin gelenek diye adlandırdığı doku, hemen bütün enlem ve boylamlarda ufalanıp yıkılmaya, beşeri davranışlar üzerindeki etkisini kaybetmeye başlamıştı. Silinen, giderek etkisini küçülten gelenek, bir bakıma insanoğlunu da geleceğiyle baş başa bırakıyordu. Bu oluşumun sonucunda, kadim Yunan ve Roma uygarlıklarından beri, ilk kez olarak insanlık, davranışlarında başvurduğu atıf kaynaklarından da mahrum oluyordu. Hannah Arendt'in tetkiklerinin sonucuna itibar edersek, toplumsal maceranın devamını sağlayan zincirdeki yeni halkayı, geleneğin ardından diyalektik tarih anlayışı tamamladı. Bu, hiç değilse 19. yüzyıl açısından pek doğru bir saptamadır. Diyalektik veya başkaca bir sıfatla tanımlansın, böyle bir rolü artık bugün için tarihe yüklemek mümkün değildir. Geleneğe gelince, bilindiği gibi o, anlamı boşaltılmış ve kuru bir kavrama dönüşmüştür. En azından, insanoğlunun beslendiği bir kaynak değildir. Modern zamanların ortaya çıkışıyla, geçmiş ve gelenek, olayların akışında hiçbir özel anlam içermeyen bir ânı, bir ayracı ifade eder (Arendt, 1989).

Bu girişi meşru kılan nedeni şöyle açıklayabiliriz: Ataların tecrübeleri üzerine inşa edilmiş geleneksel bir uygarlık olarak Bizans-Osmanlı uygarlığı, her şeyin değişken olduğu, hiçbir şeyin sabit olmadığı modern bireyci toplumun tam zıt ucunda yer alan bir uygarlıktır. Yani bir bakıma, *Amerika'da Demokrasi* yazarının kaygıyla sözünü ettiği karanlıklara ne Bizanslılar ne de Osmanlılar tanık oldular. Kendisini kibirli tavırlarıyla kabul ettiren ve dev adımlarla ilerleyen akıl ve evrensel bireycilik uygarlığının hakim olduğu tüm çağdaş toplumların aksine, önce Bizans toplumu, daha sonra da hâlefi Osmanlı toplumu -en azından modernleşme dönemine kadar-, arkalarında hâli ve geleceği aydınlatmak için başvurdukları, zihin güçlerini besledikleri bir geçmişe, bir geleneğe sahip olarak varlıklarını sürdürdüler. İster Bizans İmparatorluğu söz konu-

(*) Bu makale ilk kez *Méditerranées Dergisi*'nin 20. sayısında yayımlanmıştır.

su olsun, isterse Osmanlı İmparatorluğu gelenek ve geleneğin şekillendirdiği geçmiş, kutsal atıf kaynaklarıdır. Bu nedenle geçmiş de, gelenek de bir arada her türden toplumsal eylemin, tabiî bu arada siyasî iktidarın gerçek meşruiyet kaynağını oluşturur.

Bu makalenin asıl konusu, Bizans ve Osmanlı siyasî ideolojilerinin paylaştıkları noktaları incelemeye yönelik olmakla birlikte, bunun yanı sıra bu iki doku arasındaki muhtemel benzerliklerden yola çıkarak -eğer söz konusu edilebilirse-, Osmanlı entelijansiyasının kadim Yunan dönemine bakışını anlamak için bir çalışma çerçevesi geliştirmektir.

Bu çizgi üzerinde daha fazla yol almadan, her iki imparatorluğun zihniyet ve dünyaya bakış biçimlerinde süreklilik bulunduğuna dair, daha önce geliştirilmiş olan savların kısa bir özetini ve değerlendirmesini yapmak uygun olacaktır. Bu alan, bilindiği gibi boş bırakılmış, bâkir bir alan değildir. Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarını karşılaştıran, ikincisinin birincinin devamı olduğunu öne süren ciddi ve çok ünlü çalışmalar vardır. Bu çalışmalar ve öne sürülen savlar arasında, hem en tanınmış olanı hem de en çarpıcı ve iddialısı, Rumen tarihçi Nicolas Iorga'nın ileri sürdüğü savdır. Daha başlığında içeriğini ifşa eden yazar, özetle şu sözcüklerle hükmünü dile getirmektedir: "*Bizans'ın ölümü 19. yüzyılın şafağında oldu. İmparatorluk Roma biçimiyle bin yıl varlığını sürdürdükten sonra, dört yüzyıl da Hıristiyan kimliğiyle yaşadı*" (Iorga 1935: 13).

Iorga'ya göre, eğer toplumbilimsel çerçevede ifade etmek gerekirse, Bizans'ın düşüşü 1453'te değil, fakat ulusçu hareketlerin etkisiyle 19. yüzyılın başındadır. Modern yaşamın kendini göstermeye başlamasına kadar, yerleşik toplumsal yapı ve bu yapıyla birlikte Bizans uygarlığı, varlığını sapasağlam korumuştur. Gerçek değişim, İmparatorluk tahtı çerçevesinde kalmış bir değişikliktir. Başka bir deyişle, paleologlar, diğer hanedan ailelerinin daha önceleri yaptıkları gibi, yeni fatihlerin kılıç güçlerinin karşısında iktidarlarını bırakmak zorunda kaldılar ve boyun eğdiler. Bu bakımdan, toplumsal ve siyasî hayatta Bizans'a özgü biçimlerin sürekliliklerinden söz etmek, bir abartma sayılmamalıdır.

Süreklilik konusunu savunan yazarlar arasında Iorga'nın adını öncelikle zikretmenin nedeni açıktır. Iorga, süreklilik tezini savunmada o denli içten ve inanmış davranmaktadır ki, bu yüzden kitabına seçtiği başlık neredeyse görüşlerinin sloganlaştırılmış bir ifadesidir. Bilindiği gibi, Romen tarihçinin yapıtının ana başlığı, *Bizans Sonrası Bizans*'tır. Çok daha önce, 16. ve 17. yüzyıllarda, Busbec, Pietro della Valle, Leunclavius gibi yazarlar, benzer tespitlerde bulunmuşlardır. İzleyen yüzyıllarda, Lavisse, Diehl, Gibbon ve Babinger gibi tarihçiler, Osmanlı kurumları üzerinde Bizans'ın etkisini ifadede adeta ittifak halinde ısrarcı oldular. Günümüzün ünlü Bizans yorumcularından Ducellier'ye göre, Bizans'ın mirası, "*Osmanlı İmparatorluğu'nun (...) ortaya çıkmasında kuvvetli bir katkıda bulunmuştur*" (Ducellier 1988: 286).

Böyle bir sav, Türk tarihçileri tarafından da önemli ölçülerde onaylanmış bir savdır. "*Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar*" başlıklı Fuat Köprülü'nün ünlü çalışması, işaret edilen bağlamda zikredilmesi gereken bir kaynak oluyor. Şu tespitler, Köprülü'nün kaleminden çıkıyor ve makalesinin aşağı yukarı sonuç hükümlerini ifade ediyor:

"*Türklerin doğrudan doğruya Bizans nüfuzu altında kaldıkları en mühim devir, şüphesiz, Anadolu fütuhatını takip eden asırlardır (...). Yeni yerleştikleri muhitin Bizans tesiriyle meşbu şartlarına intibak mecburiyetinde oldukları gibi, islamî medeniyetle de tamamıyla istinas etmiş değillerdi; ve oldukça kesif Hıristiyan kütleleriyle birlikte yaşıyor-*

lardı. İşte bu şartlar altında Anadolu Türkleri'nin bilhassa X-XII. asırlarda kuvvetli Bizans tesiri altında kalmaları pek tabiidir".[1]

Köprülü'nün burada aktarılan hükümleriyle, çalışmasının bazı bölümleri arasında zaman zaman ince ve mesafeli farklılıkların bulunduğunu belirtelim. Tarihçi, çalışmasının başlarında, kesin ve doğrudan doğruya işleyen bir süreklilik savını açıkça ve kararlılıkla yadsır. Tahlillerinin ortaya çıkardığı asıl özellik, Küçük Asya coğrafyasının oluşturduğu alanda yaşayan farklı kültürlerin kucağında şekillenen bir terkibin varlığıdır. Bu terkip içinde Bizans, Anadolu Türklerinin kültürlerini oluşturan yapıcı öğeler üzerinde hâkim bir tarzda ve tek başına işlememiştir. Söz konusu terkibin kimyasına iyi nüfuz etmek, biraz da Sasaniler'den ve Orta Asya'dan tevarüs edilen mirası da hesaba katarak mümkün olabilir.

Bizim kanaatimize göre, ilgili alanda tarihçilerin vardığı sonuçların geçerliliğini sınama imkânını yaratacak olan vasıta, karşılaştırmalı bir yaklaşımdır. Bilindiği gibi, toplum bilimlerinde üzerinde ittifak edilen genel ve yaygın bir kanıya göre, karşılaştırma, olgulara nüfuz yeteneklerimizi daha bir keskinleştiricidir. Ancak bu şekilde her toplumun kendine özgü yönlerini ve değişik toplumların ortak özelliklerini daha açık seçik tespit etmek mümkündür. Kısacası, Bizans ve Osmanlı siyasî ideolojilerini karşılaştırmak yararlı bir girişim olacaktır. Bu karşılaştırmayı yapmanın uygun yollarından birisi, bu iki imparatorluğun ideolojik söylemlerinin sorgulanması ve bu sorgulamada, söylemlerin belirleyici bir yapı ve ortak terimler içerip içermediklerini araştırmaktır. Yapı kavramından, Claude Lévi-Strauss'un tanımladığı, "*alabildiğine zengin ve akışkan çeşitli durumların er geç içine yerleştiği bir tür [nehir yatağı] ve kalıp*" anlaşılmalıdır (Lévi-Strauss 1962: 225).

Bizans siyasî ideolojisinin ayrıntılı ve derinliğine bir tahlilini yapan H. Ahreweiler, bu ideolojiye özgü, aralarında bağlantılı iki yapı unsurunu ortaya koyar. Bunlar, *taxis* ve *oikonomia*'dır. *Oikonomia*, özlenen; dahası kutsal bir toplum düzeninin muhafaza edilmesi ve yaşamın akışının onun çerçevesinde cereyan etmesi amacıyla izlenmesi gereken tarz ve yöntemlerin tümünü tanımlar. Bir bakıma *oikonomia*, düzenin ekonomisidir. *Taxis*, yani siyasî ve toplumsal düzen, köklü dönüşümler ve değişim konusunda gerçekte alabildiğine tutuk bir düzen egemenliği (taxiarşi) kimliğiyle tezahür eder. Yazarın tespiti şudur: Bizanslı, "*hemen her zaman ve her durumda kat'oikonomian hareket eder. Başka bir ifadeyle, Bizanslı, yeni gerçeklere tedricen uyum sağlar; bunu geçmişin gerçekleriyle olan bağlarına neşter vurmadan yapar; köklü dönüşümlere meydan vermeksizin yeni durumlara ayak uydurur; kısacası, geçmişine sadık ve âdeta ona mahkûmmuş gibi, belirsiz geleceği çekip çevirmeye, hâli kavramaya çalışır. Tüm bunları, varlığının temel taşı olan gelenekten kopmadan becermeye gayret eder*" (Ahreweiler 1975: 142).

Constantin Porphyrogenetis'in "*İmparatorluk iktidarı, Yaratıcı'nın vazettiği düzeni ve uyumu izlemelidir*" yolundaki siyasetine atıf yapan Ahreweiler, hükmünü bu çerçevede verir: "*İmparatorluk iktidarı, böylesi bir siyaseti gerçekleştirmek için, izlenmesi gerekli en uygun yolu tayin eden ekonomiye göre hareket etmelidir. Bu aynı zamanda ideal düzene de kapı aralar*" (Ahreweiler 1975: 147).

Hiç kuşkusuz düzen (taxis) tartışılır; dahası yadsınır. Ne var ki, tekrar ihya edildiğinde, ilahi bir iradenin yansımasını ifade eder. İlahi bir iradenin yansıması olarak algılanması, ne pahasına olursa olsun, düzene itaati gerekli kılar. Evrenin bir düzeni varsa, toplumun da bir düzeni olmalıdır. Genel düzenin içinde, bu genelle kafiyeli olan daha küçük ölçeklerde düzenler (düzencikler) yer alırlar. Başka bir ifadeyle söylersek, her birini ayrı ayrı



Bizans devlet geleneğine, Osmanlı devlet felsefesinin ve siyasal zihniyetinin esin kaynağı olarak dikkat çekilmiştir. Ritüellere de yansıyan egemenlik / hükmetme biçimi ve devlet otoritesinin dinsel egemenliği uhdesinde tutuşu, Bizans-Osmanlı yakınlığını veya 'sürekliliğini' yansıtır.

geçmişin, kurucu ataların, kısacası geleneğin şekillendirdiği küçük düzenler, komuta zincirini (hiyerarşiyi) izleyen genel bir düzenle çerçevelendirilir. Ayrıca belirtelim ki, **hiyerarşi** sözcüğü, Avrupa ve Batı dillerinin Bizans yazınına borçlu olduğu bir sözcüktür.

Bizans toplumu, bu belirtilen özellikler çerçevesinde, bir yandan ideal düzen fikriyle, diğer yandan hâlin icabı arasında donup kalmış bir varlığı andırır (Ducellier, 1976). Yaşanan gerçekle ideal düzen arasındaki sapma açısını asgarî düzeye indirmeye yönelik, en bilge ve yapılabilir olanı yapmaya en yatkın yaklaşım anlamında kullanılan *oikonomia* siyasetinin yeri ve ağırlığı, tam bu noktada ortaya çıkar.

Osmanlı siyasî ideolojisinin mahremine nüfuz eden bir bakış, yukarıda işaret edilen yapıya benzer bir yapıyı göz önüne serecektir. Bizans siyasî ideolojisi gibi, Osmanlı siyasî ideolojisi de iki temel kavram üzerine bina edilmiştir. Bunlar, **Nizam-ı Alem** ve **Adalet**'tir. **Nizam-ı Alem**, Bizans'ın taxis kavramının işlevsel karşılığıdır. **Adalet** ise, **istimâlet** kavramıyla birlikte kullanıldığında, bize ister istemez *oikonomia* anlamını anımsatır. Bilindiği gibi, **istimâlet**, davranışlarda yumuşaklık, esneklik ve muhatabın rızasını arayan yaklaşımlar içeren anlamına gelmektedir. Yöneticiler açısından **istimâlet** siyaseti, en az kötü ve en yumuşak çözüm yolunu izlemeyi gerektirir. 15. yüzyıl tarihçisi Aşıkpaşazâde, Bursa fethini izleyen günlerin siyasetini naklederken şunları yazar: "*Hisardaki halka dahi emn u aman ettiler, kimsenin bir çöpünü aldırmadılar(...) O kadar adl etti kim, cemi' ol vilayetin halkı eydürler idi kim, nolaydı kadim zamanda bunlar bize bey olalar idi*". Kısacası, yerli halk, tarihçinin anlatımıyla "**istimâletle yerli yerine**" konulmuştur.[2] **İstimâlet** siyasetinin temel hedeflerinden biri, yönetilenlerin yaşamsal çıkarlarına zarar vermeden mevcut düzeni sürdürmektir. **İstimâletle** hareket eden iktidar demek, bu yolla halkın rızasını sağlamaya çalışan yönetim anlayışı demektir. Asıl hedef, yerleşik düzenin sorgulanmadan işlemesini sağlayacak biçimde, halkın memnuniyetini kazanmaktır.

Adalet ise, iş başındaki iktidarın meşruiyetini ve temel direğini oluşturur. Düzen varsa, adalet; adalet varsa, düzen vardır. Düşünce ve idrak, düzen'den **adalet**'e

ve yumuşak tavra doğru adeta döngüsel bir hareketin içindedirler. Adalet olsun, düzen olsun her iki kavram, hem kendi aralarında bağımlılık ilişkisi taşırlar; hem de birbirlerini tamamlarlar.

Örneğin adaletnameler -ki bir tür imparatorluk kararnameleri gibi görülebilir, esas itibariyle bozulmuş, ekseninden sapmış düzeni tekrar ihya etmeyi ve *statu quo ante* yaratmayı temel hedefleri olarak almışlardır.[3] Adaletnameler, ya yönetilenlerin zaman içinde birikmiş şikayetlerini gidermek amacıyla, ya da sıradan tek bir kişinin istemi üzerine çıkarılabilir. İstimâlet siyaseti olsun adalet girişimi olsun, her ikisi de değişmez ve kutsal sayılan düzenin ayakta tutulması için bir anlam taşırlar.

17. yüzyıl tanınmış ahlakçısı Kınalızâde Âli, Osmanlı siyasî ideolojisini *Ahlak-i Âlaîsi*'nde veciz olarak ifade eder. Bu, ünlü *Daire-i Adliye*'dir. Kınalızâde'nin kalemine itibar etmek gerekirse, Adalet Dairesi'nin kökleri, Kadim Yunan'a, dahası Hint kültürüne kadar uzanır.[4] Ahlakçı, bize söz konusu metnin kadim bir Süryani yazılı levhasında bulunduğunu, "düzenin, adaletin ikizi ve aralarında ayrılmaz" olduklarını hatırlatır. *Daire-i Adliye*'yi okuruna sunmadan, yazar, önce "ilahi" diye nitelediği Platon'a ve Farabi'den beri âdet olduğu gibi "muallim-i evvel" diye sözünü ettiği Aristo'ya övgüler düzer. Devlet işlerinde kadim Yunan bilgeliğini önerir. "*Yunanlıların hükümet etmek amacıyla fen bilgilerini geliştirdiklerini*" belirtir. Bununla beraber, Aristo ve Platon'un özgün öğretilerini Kınalızâde'nin kaleminde aramak boşuna bir çaba olur. Her iki ustadan *Ahlak-ı Âlaî* metnine yansıyan ve daha çok dinî ahlakın rengine bürünen birkaç düşünce kırıntısı kalmıştır. Çok zorlayarak, örneğin özel bir mercek altına alarak, metinde belki paidea kültüründen soluk izler bulunabilir.[5]

Osmanlı siyasî ideolojisini adeta vecizeleştiren *Daire-i Adliye*'nin ifadelerine bakalım. Şöyle deniyor:

"**Adldir mucib-i salah-ı cihan**
Cihan bir bağdır divarı devlet
Devletin nâzımı şeriattır
Şeriate olamaz hiç haris illâ mülk
Mülk zabt eylemez illâ leşker
Leşkeri cem' idemez illâ mal
Malı cem' eyleyen raiyyettir
Raiyyeti kul ider padişah-ı âleme adl"
(Kınalızâde Âli 1833: 51).

Kınalızâde'nin kendi cümleleriyle "Daire-i Adliye âlemin nizamı"dır. Buna, Bizans'ın Taxis'i de denebilir. "*Adâlet ilahi kaynaktan beslendiği içindir ki, dünya düzeni olsun, gökyüzü düzeni olsun, her ikisi de adalet sayesinde vardır ve adalet oldukça var olacaktır*".[6] Adalet ve düzen, ahlakçımız tarafından birbirine bağlı, adeta yapışık ikizler gibi görülmektedir. Her biri diğeriyle bir anlam taşır.

Düzen, söylem düzeyinde olsun, yaşanan gerçeklik düzeyinde olsun, iktidarın en üst kademesinden en aşağıda sıradan bireye doğru inen bir komuta zinciri, bir hiyerarşi olarak tanımlanmıştır. Düzenin piramidimsi biçimde algılanması, sadece imparatorluğun idari örgütlenmesiyle sınırlı bir anlayışı içermez. Daha yaygın, toplumun derinliklerine, zihniyetin alt katmanlarına kadar nüfuz etmiş bir anlayış söz konusudur. Yaşamın hemen her kesitinde hiyerarşi anlayışı kendini gösterir. Divan Edebiyatı bu bağlamda en ilginç örneklerden biri oluyor. Klasik düzende Osmanlı edebiyatının omurgası olan divanlar, içinde gelişip serpildikleri toplum ve çevrenin en mahrem özelliklerini ifşa edici metinlerdir. Tıpkı mozaik, hat ve minyatür sanatlarında olduğu gibi, Divan yazarı, çok sınırlı bir alanda, oldukça katı kurallar çerçevesinde hareket etme durumundadır. Kendini ifade ederken hiyerarşik bir düzeni izler. Şekip Tunç'un kaleminden aktaralım: "*Divanlarda evvela Allâhın tazimi, sonra Peygamber ve evliyala-*

rın tebcil edilmesi ve bundan sonra kaside denilen şövalye medhiyelerinin gelmesi, şahsî his ve heyecanların terennümü demek olan gazellerin en sonraya bırakılması ideal kıymetlerin ne suretle mertebelendirildiğini gösterir. Sıra ve sıraya göre saygı orta zamanın en kuvvetli ictimaî disiplinini teşkil ettiği için umumiyetle riayet edilmiştir".[7] Vezin ve kafiye tekniklerine gelince, şair, başarılı olabilmek için, en azından hattatların veya minyatür sanatçılarının, tezhip ustalarının fırçaları kadar zarif bir kaleme sahip olmak zorundadır. Zarafet ve incelik becerisinde divan şairinin veya diğer sanatçıların yalnız olmadıklarını belirtmek gerekiyor. Tıpkı şair gibi, Osmanlı bürokratı ve saray mensubu da son derece karmaşık yollardan geçmeden veya durumun gerektirdiği hareket kıvraklıklarına başvurmadan, yerine getirmekle yükümlü bulundukları görevlerinin üstesinden gelemezler. Yaşamlarının hemen her anında ve her işte önlerine gelen meseleleri kılı kırk yararak ölçüp biçmek, her şeyi inceden inceye düşünmek, tartmak zorunluluğu vardır. 17. yüzyılın kalemlerinden Nâbi'nin tavsiyesini de hep belleklerde tutmak gerekir. Çok uzaklardan gelen bir hikmeti dile getiren bu şairin diliyle "Devlet âheste gerektir..." İyi tartılmamış, özen içermeyen, alelacele oluşturulan hareketler, kararlar, genelde Osmanlı insanını, doğal olarak Osmanlı bürokratını yadırgatır. Onların dünyasında geleneklere ve alışkanlıklara ters düşmeden, yeni oluşumlara, istimâletle uymak esastır. Hâlin icabını yerine getirmeye çalışırken, zarurete yanıt aranırken, mirası kıskançlıkla korumak, geleneğin üzerinde titremek... Özetlemek gerekirse, Osmanlı bürokratının temel derdi işte budur. Yeniyi yaratmak, onun öncelikli kaygıları arasında bulunmaz. Kalemiye olsun, ilmiye veya seyfiye olsun, önemli olan, mirası vasiyetiyle birlikte korumak ve geleneklerin kutsanmış kurallarıyla sınırlı kalmayı sürdürmektir. Hiyerarşik bir düzenin inişli çıkışlı, çoğu zaman da riskli basamaklarına muhatap olmak, Osmanlı ümerasını işaret edilen istikamette davranmaya sürekli yönlendirmiştir. Ahreweiler'in Bizans'a ilişkin tespitlerine dönersek, orada da benzer tavır alışlarla karşılaşıldığı görülür. Ahreweiler, dikkatlerimizi özenle şu konuya çeker: Eğer Bizans, "*kurumlarını gerçek manada bir ıslahattan hemen hemen hiç geçirmemişse*", bunun asıl nedeni, İmparatorluğun "geçmişinin mahkûmu" olması ve işleri *oikonomia* siyasetiyle yürütmesidir.

Hiyerarşik düzenin hükümranlığı, beşeri ilişkilerle sınırlı değildir. İnsanın içinde yaşadığı mekâna verdiği anlamlarda da yukarıdan aşağıya doğru işleyen bir düzen anlayışı görülür. İstanbul (İstan polis) diğer kentlerden farklı bir kenttir. Her şeyden önce, efsanelerin süslediği mitik bir mekândır. Tüm bir imparatorluk coğrafyası, İstanbul'dan itibaren belli bir anlam taşır. Genel toplumsal ve siyasî düzen gibi, İstanbul da öncelikle kutsal bir mekânın adıdır. Bu nedenle, mekânın hiyerarşik düzeni içinde en üst noktada yer alır. Bizans ve Osmanlı sözlük hazinelerinde, İstanbul'a ilişkin övgüyü aşan adlandırmaların bolca görülmesi rastlantı olamaz. İstanbul'a yakıştırılan ve sayıları otuzun üzerindeki sıfat ve adlardan birkaçını anmak, konu hakkında fikir sahibi olmaya yeter. "*Şehirlerin Sultanı*", "*Mutluluk Kapısı*", "*Kutsal Şehir*", "*Meleklerin Kanatları Altındaki Şehir*" vb. Bu yakıştırmalarla, hem Bizans hem de Osmanlı edebi ve günlük dillerinde sıkça karşılaşılır. Keza İstanbul, Bizans halkının gözünde, Cebrail'in kuruluş yerini bizzat işaret ettiği bir kenttir. Müslüman halkın inandığı efsanelere göre de, Osmanlılar tarafından fethedilmesi, Peygamber'in haber verdiği bir olaydır. Özetle, şu veya bu biçimde kentin mekânına ya kutsallık bulaşmış ya da kutsal olanla ilişki kurulmuştur.

İmparatorluk hiyerarşisinin zirvesinde

duran Bizans İmparatorları ve Osmanlı Sultanları için de benzer bir nitelemeyle karşılaşılır. Örneğin Bizans İmparatorlarının taşıdığı sıfatlar arasında, "Dünya'nın Sahibi", "Zamanların Sahibi" sayılabilir. Hep, "Tanrının Gölgesi" gibi veya "Tanrının Yeryüzü İçin Seçtiği" diye görülmüşlerdir. Aşağı yukarı, benzer adlandırmaları Osmanlı Sultanları'nın da kullanmış olması, çok bilinen bir gerçektir. Osmanlı Sultanları'na çok yakıştırılan unvanlar arasında -ki sayıları bir hayli kabarıktır-, "Rum Memleketlerinin Sahibi", "Karaların ve Denizlerin Sahibi", "Müslümanların Emiri" vb. sayılabilir. Bizans İmparatorlarıyla birlikte taşıdıkları diğer birçok unvan içinde, özellikle altı çizilmesi gereken, belki en önemlisi ve hiç kuşkusuz en cüretlisi "Tanrının Yeryüzündeki Gölgesi" yakıştırmasıdır. Çok açıktır ki, bu türden bir yakıştırmayı İslâm'ın akideleri arasından çıkartmak hemen hemen tümüyle olanaksızdır. Oysa, söz konusu unvan oldukça sık kullanılan bir unvandır. Aslında imparatorlar ve sultanlar, hep bir kutsallık tacını başlarına geçirmeyi önemsemişlerdir. Her ikisi de sadece *potestas* ile yetinmemiş; buna bir de *auctaritas*'ı eklemeyi, meşruiyetlerinin gerekli ve olmazsa olmaz koşulu olarak görmüşlerdir. Geleneksel iktidarların böyle bir terkibi, modern zamanlara kadar özellikle aradıklarını kaydedelim.

Bizans ve Osmanlı siyasî söylemlerinin yapısal benzerlikleri, Osmanlıların kadim Yunan'a bakışı üzerinde varsayımlar geliştirilmesine imkân vermektedir. Her iki toplumun -ki biri, diğerinin adeta devamıdır-, siyasî söylem ve zihniyet özelliklerinin incelenmesi sonucunda, Osmanlıların Kadim Yunan hakkındaki görüşlerinin hiç değilse bir yönüyle Bizans'tan devraldıkları geleneğin etkisinden çıkamayacağını hesaplamaya mezuniyet var demektir.

Jacqueline de Romilly, "*Neden Kadim Yunan?*" başlıklı kitabında, çağdaş dünyanın Yunan'a ilgi duymasının mantığını, Yunanlıların "*beşeri yaşamı akıl dairesinde açıklamaya çalışmış olmaları* (...) *ve bu şekilde logos uygarlığını* (Romilly 1992: 17) kurmalarıyla açıklamaktadır. Romilly'ye göre Yunanlılar, bize "*soyutlama becerisinin yanı sıra zamanla sınırlı olmayan gerçekler*"(Romilly 1992: 11) fikrini miras bırakmışlardır. Meclislerinde her türden konuyu tartışarak ele alan bu uygarlığa aynı zamanda "*tartışma alışkanlığı ve hazzını*" borçluyuz. Tüm bunlara ek olarak, "*gizli, sadece bazı* [iman sahiplerinin] *bilebileceği, vahyedilmiş hakikatler anlayışı, Kadim Yunan'a özgü bir yaklaşım değildir. Kadim Yunan'da gerçekler, birlikte yapılan tartışmalarla ortaya çıkar*" (Romilly 1992: 59-60). Bu son tespiti, başka bir deyişle, Yunan dünyasında gerçekler, ilahi değil beşeridir diye tercüme edebiliriz.

Oysa biliyoruz ki, Bizanslılarda ve Osmanlılarda, gerçek, ancak vahyedilmiş -dolayısıyla kutsal ve tartışılmaz- gerçektir. Her iki uygarlık açısından bu türden gerçeklerin bulunduğu tek ve rakipsiz kaynak kutsal kitaplardır. Ancak, insanoğlu, kendisinden ve iradesinden bağımsız, dolayısıyla zaten varolan kutsal kitapların gerçeklerine nüfuz edebilir. Genelde insan için önemli olan da dinden ve atalardan miras alınan geleneği ve o geleneğin içerdiği gerçekleri taşımaktır. Yeryüzü yaşamının temel amacı ve anlamı buradadır. Kadim Yunanlıların ürettiği bilgilere gelince, *paideia* kültürünün kör topal sürüp gelmesine rağmen, bu bilgilerin, ancak Kilisenin kurucu babalarının geleneklerini teyit eden yönleriyle önemli görüldüklerini belirtelim. Bir bakıma, yalnızca kutsalı teyit edici bilgilere itibar edilmiştir. Dolayısıyla, Yunan da dahil, tüm kadim toplumlar, kutsal kitapların ışığında okunup incelenmişlerdir. Tercihler, kadim Yunan'ın eleştirel yaklaşımına değil, hep ortaçağın vahyedilmiş gerçekler anlayışına yöneliktir. Yunanlıların eleştirel özellikleri, "Helen çılgınlığı" ve-

ya "bilgelikten yoksun bilgeler bilgeliği" diye nitelendirilir. Zira gerçek bilgelik, ortaçağın imanı bütün bilgelerinin gözünde, ancak ve ancak dinî inançlarda yatar. Osmanlıların, hiç değilse hayatın zorlamalarıyla bağları koparıp atmaya başladıkları döneme kadar sürdürdükleri gelenek, işte böylesi bir gelenektir. Kınalızâde'nin Platon anlayışı olsun, Aristo anlayışı olsun, baştan sona hep bu çerçevede ve vahyedilmiş gerçekler kavramı ışığında yönlendirilmiş görünüyor. Bu, diğer taraftan demektir ki, Osmanlı Entelijansiyası'nın Helenler Dünyası'na bakışı, ortaçağ zihniyetinin Bizans marifetiyle biçimlendirdiği bir bakıştır.

Arendt, çok haklı olarak modernleşmeye ilişkin bir tespitin altını özellikle çizer; o da şudur: Batı'da Rönesans Dönemi'nde, *"Kadim Dünya'nın yeniden ortaya çıkartılması, üzerinde hiçbir etkisinin olamayacağı biçimde, kaynakların kendilerine kadar inerek, gelenekle bağların koparılması yolunda ilk girişimdir"* (Arendt 1989: 39). Doğu'nun Rönesans'ında da aynı olguya tanık oluyoruz.

Örneğin, Iorga'nın tespiti şöyledir: *"Bizansçılıktan* [çağdaş] *Yunan milliyetçiliğine geçiş aşamasında, Antik Yunan'a dönüş olmuştur"* (Iorga 1935: 248). Bu, Osmanlı Toplumu'nun çağdaş döneme geçişinin işareti olarak kabul edilebilir. Bundan böyle olayların cereyan şekli üzerinde, klasik dönemlerde tanımlandığı içeriğiyle geleneğin etkisi olmayacaktır. İmparatorluğun her unsuru, sahip olduğuna inandığı [veya inandırıldığı], özellikle de denetleyebileceğini düşündüğü araçlardan itibaren geleceğini aramaya ve belirlemeye başlayacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bâzı Mülâhazalar, Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul, 1931, c. I, s. 298.

2 *Aşıkpaşazâde Tarihi*, yayımlayan Nihal Atsız, İstanbul, 1949, s. 120.

3 Halil İnalcık, "Adâletnâmeler", *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, 1965, c. II, no: 3-4.

4 Yazılı metinlere göre Adalet Dairesi'nin ilk örneklerinden birine 1040'larda Yusuf Hâs Hâcib'in *Kutadgu Bilig*'inde rastlıyoruz, Bu Aine-i Devlet geleneğinde bir metindir. Metin, Türk, Hint ve Çin geleneklerinden esinlenmektedir. Özellikle *Pancatantra*'nın izlerini taşır. (Bu konuda bkz. Halil İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966, s. 259-271) *Pancatantra* önce Sasaniler zamanında Acemce'ye, daha sonra Arapların Müslüman olmalarını izleyen dönemde Arapça'ya tercüme edildi. Hiç kuşkusuz, söz konusu metin, zamanın değişik halklarını etkilemişti. Keza, birçok Avrupa hayvan masallarının kökeninde aynı metin vardır. Bir şey aşağı yukarı apaçık ortadadır: Osmanlı siyasî ideolojisi mükemmel bir terkip ürünüdür. Terkibin unsurları, Küçük Asya coğrafyasında birbirleriyle iyiden iyiye kaynaşmışlardır.

5 Paideia kültürü hakkında bkz: Peter Brown, *Pouvoir et Persuasion dans L'Antiquité tardive*, Seuil, 1998, Bölüm II ve keza bkz: Ducellier, *Les Byzantins*, Bölüm V.

6 Kınalızâde Âli, *Ahlak-ı Alâi*, Bulak Baskısı, 1833, s. 47.
L. H. Flescher, *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı, 1996. Yazar s. 272'de Adalet Dairesi'ne ilişkin olarak şu notu düşmektedir: "Osmanlı bilim adamları sistemi ussal bir temele dayandırmak için, kanunu kullanan güçlü bir merkezi otorite olmadan şeriatın korunamayacağını gösteren felsefi ilkelere baş vuruyorlardı. Bu ussallaştırma klasik ifadelerini 'Daire-i Adliye'de buluyordu. Daire-i Adliye Aristoteles'e (başkalarına da) atfedilen, Devvani ve onu Osmanlı'ya uyarlayan Kınalızâde tarafından sistemleştirilen ve islamileştirilen eski bir siyasal bilgelik örneğidir."

7 M. Şekip Tunç, "Sanat Meselesi", *Güzel Sanatlar Mecmuası*, no: 1, s. 30.

Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar

İLBER ORTAYLI

Sosyal değişme esas itibariyle Rönesans'ta fark edilen bir olgu ve buna bağlı olarak edinilen bir bilinçtir. Keşfedilen yeni kara parçalarındaki ilkeller, "bon savage" (iyi vahşi) Avrupa'da insan ve insan toplumunun evrimi konusunda bir bilinç uyandırdı. Bu evrim kuşkusuz Avrupa kıtasına has bir olgu olarak algılanıyordu. Özellikle Doğu Akdeniz ve Ortadoğu'ya yapılan geziler neticesinde 18. yüzyıl Avrupası'nda, diğer dünya parçalarındaki toplumların durgun olduğu ve oralarda tarihin fasit bir daire teşkil ettiği fikri yaygındı. Bu keyfiyete seyyah Chardin'in "Asya ataletttir, Avrupa devamlı değişmedir" ifadesinde şahit oluyoruz. Mousnier de 1740'ta Paris Akademisi adına yaptığı bir açıklamada "Avrupa bilinç ve bilgi düzeyindeki gelişme sayesinde değişen bir dünyadır, diğer bölgeler atalet içindedir" der.

Bu gibi görüşler Şark'ın münevverleri tarafından da değişme çağında yani 19. yüzyılda benimsenmiştir. 19. yüzyılın öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl bir sosyal değişme ve ıslahat fikri vardı? Galiba 18. yüzyıl bizdeki değişme bilinci bakımından en önemli çağdır. Osmanlı 18. yüzyılının da değişmeci dalgalanmalara uzak olmadığı apaçık... Ama bu gerçek Türk tarih bilincinde yeterince akis bulamamıştır. Çünkü Türkiye'de bu memleketin tarihinin 18. yüzyılı bilinmemektedir.

Tarihsel dönemleme açısından "II. Viyana muhasarası sonrası dönem" olarak mütalaa edegeldiğimiz 17. yüzyılın sonu ile 18. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu Avrupa ile sıcak çatışma halindeydi. Rusya ve Avusturya (bu asırda henüz Alman İmparatorluğu adını taşıyor) hep müttefik olarak Osmanlı ordularıyla çarpışıyordu. Osmanlı askeri modernleşmesi, bazen yenilgi, bazen direniş ve bazen zaferle geri püskürterek Avusturya ve Rusya'ya karşı direnebiliyordu. Türkiye Doğu'daki değişme bilincinin doğduğu yerdi, zira bu tarihsel koşullarda bu bilince sahip olmak zorundaydı. 18. yüzyılın siyasî sosyal görüşleri en açık olarak sefaretnamelerde izlenebiliyor. Ünlü gezgin ve dâhi Evliya Çelebi'nin istisnai örneğinden sonra seyahat eden ve seyahatname yazabilecek biri çıkmamıştır. Seyahatname Osmanlı edebiyatında zayıf ve geç gelişen bir tür; klasik İslâm çağı ve Rönesans Avrupası' ile boy ölçüşebilecek durumda değil.

18. yüzyıldaki siyasî tefekkürümüzü bu nedenle memurların genel raporlarından izlemek zorundayız. İkinci kaynak ordu ve maliyenin başındakilerdir. Fennen gelişen merkezi ordunun ağır masraflarını karşılayacak zümre, ıslahat üzerinde düşünmek durumundaydı. Nitekim 18. yüzyıl Osmanlı dünyası, artık geçen asırlarda-

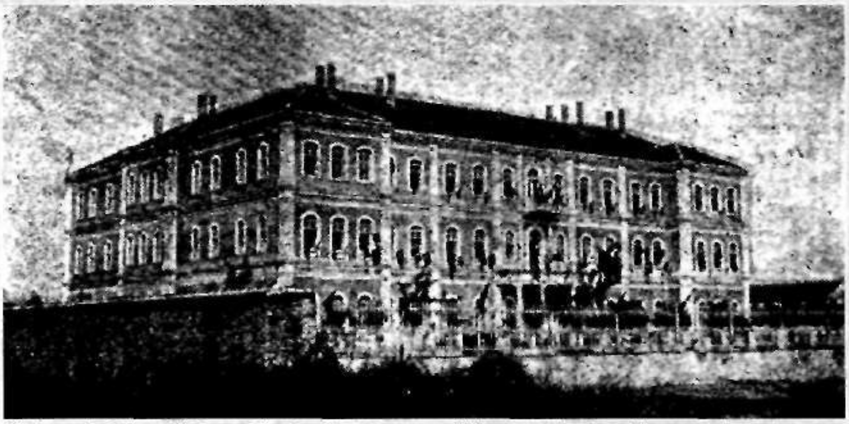
ki ıslahat layihaları geleneğinden daha farklı bir ıslahat fikir ve hareketi ihtiyacı içindedir. 17. yüzyıl Osmanlı yazarları İbn-i Halduncu kuramdaki çöküşün farkında olarak, adeta "asabiyye" ve "dayanışmayı" askeri reformlarla sağlamayı ve muhafazayı düşünürler; askeri reform, müesseselerin iç içeliği itibariyle toprak nizamı ve maliyeyi de etkileyecektir. Osmanlı, "devlet-i ebed müddet"e inanır. Binaenaleyh çöküntü emarelerine rağmen dirilişin, devletin temel müesseselerine avdet ile mümkün olabileceğine inanılır. Kınalızade'de bu görüş açıkça ortadadır. "İstanos Politikos" deyiminden haberdar olan Kâtib Çelebi, politika ilmini toplumu bir insan bedeni gibi ele alarak mütalaa eder. Asıl olan hükümdarlık, askeri kurumların düzgünlüğü ve mali güçtür. Tabii ki bu yazarlar İbn-i Haldun'u benimsemeye devam eder, ama onun işaret ettiği kaçınılmaz sona kendi reform layihalarında pek itibar etmezler.

Şeyhülislam Pirizade Mehmet Said Efendi'nin çalışmasını gözden geçirerek İbn-i Haldun'un çevirisini tamamlayan kişi olduğu halde, Cevdet Paşa büyük sosyologa temelden zıt bir düşünce geliştirmiştir. 19. yüzyıl siyasal edebiyatımızda özgün yeri olan Cevdet Paşa, bir fakihin (hukukçu) yaklaşımıyla toplumu ele alır. Hem İbn-i Haldun'un dahiyane gözlem ve kurgusundan hem de Rousseau'nun Rönesans tipi antropolojik vurgularından uzak bir devlet kuramı vardır. Ona göre devlet bir vahiydir. Cevdet Paşa'daki epistemolojik sorun, diğer kuramlaştırma gayretlerinde de mevcuttur.

Osmanlı siyaset düşüncesinde bir noktanın genellikle dikkate alınmadığı görülüyor: Aslında, Lütfü Paşa'nın Asafname'si (16. yüzyıl) veya Gelibolulu Mustafa Ali'nin Nasihat'us Selâtin'i (16. yüzyıl sonu) gibi eserler ve 17. yüzyılın Koçi Bey, Selaniki Tarihi, Hızr-ul Mülûk ve Mustafa Naîma Tarihi'ndeki ve Kâtib Çelebi'deki fikirler, 19. yüzyılda ortaya çıkana paralel bir ıslahat modeli öngörmüştür. Bu kuvvetli eserlerde İbn-i Halduncu bir çöküş teorisi takip edilirken, Osmanlı'ya özgü bir düzelmenin mümkün görülüp padişahlara tavsiye edildiği açıktır.

Ancak 18. yüzyılın siyasî literatürünü teşkil eden layihalar ve sefaretnameler bu doğrultuda değerlendirilemez. Vakıa, 18. yüzyılın siyasî düşüncesi, daha önceki asrın yazarları gibi kuvvetli şahsiyetler tarafından temsil edilmez. Layihalar açıkçası bir teoriye dayanmaz; kaleme alanlar Naîma, Kâtip Çelebi, Selanikî gibi Osmanlı tarihi müesseselerinden derinlemesine haberdar değildir. Daha ziyade uygulamacı ve bizzat sivil-asker idareci zümresindendir. Mesela Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın eseri, ameli görüşlü ve bürokratik tecrübeye dayanan bir layihadır. Sefaretnamelerdeki tavsiye ve tahliller, derin malûmattan çok, somut gözleme ve yaşamın içinde edinilen tecrübelere dayanır. Zekice kaleme alındıkları ölçüde, tıpkı Yirmisekiz Çelebi Mehmet'in bugünkü Fransa tarihçilerini dahi yakından ilgilendirmesi gibi, geniş bir alana ışık tutabilirler. Ama bunlar ıslahat ve toplumsal değişimin sancısını çeken 19. yüzyılın mütefekkirane eserleriyle mukayese edilemez. Mamafih 18. yüzyıl uleması içinde Batı dillerini bilen ve dünya tarihi ile ilgilenenler de vardır. Mesela Hüseyin Hezarfen Efendi, Antoin Galland'ı dahi hayran bırakan bir tarihçiydi. (Bernard Lewis'e bakılırsa o da Kâtip Çelebi ve Koçi Bey'in görüşlerine katılır.)

18. yüzyıl ilginç bir asırdır. Değişmenin adının konmayıp zaruri olarak yaşandığı bir asırdır. Dolayısıyla 18. yüzyılı mektep kitaplarının deyişiyle "gerileme çağı" olarak kabul etmek bir düşünsel hamlıktır. Bu kabuk değiştirme çağında devlet ve toplum, asrî merkezi bir ordunun kuruluşuyla, buna mümasil vergilendirme ve mali organizasyonla, ister istemez yükselen tüketimle ve bunun yaratacağı dinî tepkilerle bir arada baş etmek zorundaydı. Dinî tepkiler babında,



Üsküp idadisi ve Üsküp-Selânik yolunda şimendifer... Bellibaşlı Balkan şehirlerinden Üsküp, Kosova Vilayeti'nin merkezidir. Çoketnili, çokkültürlü Makedonya'nın karakterini bünyesinde taşır; 1907 nüfus sayımına göre 270 bine yakın sakininin 114 bini Müslüman (çoğunlukla Arnavut), 145 bini Bulgar (ve Sırp), on binden azı Rum'du. Burası, İttihat ve Terakki'nin serpildiği yerlerden biridir.

18. yüzyılda Necid'de ortaya çıkan ve İbnî Suud ailesinin öncülüğünü yaptığı Vahhabi hareketi önemli bir örnektir. Vukufla ve büyük maharetle bu hareketi ele alan Ahmed Cevdet Paşa, medeniyeti reddeden ve her yenilikte bid'at arayan Vahhabiliğin kökünün İbn Taymiyye'ye kadar uzandığını söyler, ki doğrudur. Bir çok bedevi kabilenin hükmettiği Orta Arabistan ve Necid'de, Muhammed Ibn Abd-ül Vahab, eski bedevi âdetlerinin ortaya çıktığını ve İslâm'a zarar verdiğini ileri sürerek ortaya çıkmıştır (Palgrave, 1866: 328 vd.). Vahhabîlik Osmanlı merkezi otoritesini sarsarken, taassubuna rağmen yeni bir sosyal, siyasal yapılanma öneren akımdı. 16-17. yüzyıllarda Kadızadeliler gibi hareketlerde de İbn Taymiyye'nin eşitlikçi ve anarşist eğilimli görüşlerini aramalıdır; bu pekala 18. yüzyıla yakışan bir görüştür. Muvaffak olamamasının tek sebebi asrın gerisinde olması değil, ehil olmayan söylemi, ayrıca yetersiz düşünür kadrosuna ve taraftar kitlesine sahip olmasıdır.

III. Selim devri, Selim daha veliaht iken Fransa Kralı XVI. Louis ile istişari yazışmasından da anlaşılacağı üzere (I. Abdülhamit bu olayı biliyordu ve hoşgörülü davranmıştı) artık devlet sisteminde Avrupa modelli bir ıslahatın kaçınılmaz olduğu fikrinin yerleştiğini gösterir. Ergin Çağman'ın bu konuda ıslahat layihalarının sayısı, yirmisi Türk, ikisi de ecnebi mütehassıslara ait olmak üzere 22'dir. Mehmed Şerif Efendi'nin layihası (Çağman, 1992: 4-7, 217 vd.), her şeyden önce gelir ve giderin eşitlendiği, önceden bilindiği, yani merkeziyetçi ve bütçeye tâbi bir maliyeden söz eder. Bu meyanda mukataaların da satılmayıp (yani ihaleye verilmeyip) merkezi hazineden idare edilmesini önerir. Mehmet Şerif Efendi faîde ve geliri azalan tımarların da tasfiyesini ve dirliklerin merkezi hazineye rabtını ister. Bu gerçekçi ve devrimci malî öneriler, varidat ve mesarifatın eşitliğine, vergilerin toplanmasına bağlıdır. Vergilerin düzgün toplanması için ayanlık müessesesini önerir. Bu feodal parçalanmayı ifade eden bir ayanlık değildir, daha sonra Tanzimat'ta da başvurulan yerel

güçlerle mali işbirliğini öngörür. Dönemin askeri ve mülkî erkânının ıslahat fikirleri, Naîma, Koçi Bey, Kâtip Çelebi hatta Ahmed Resmî Efendi'den farklı olarak değişen dünyayı, bilhassa değişen askerî teknolojiyi gözleyebilmektedir. Bunlardan biri olan El Hac Ali Paşa (Svetkova 1975), 1803'de kaleme aldığı eserinde, İbn-i Halduncu bir çöküş ya da fasit bir ıslahat dairesi fikrine iltifat etmeden özellikle askerî ıslahat üzerinde durmuştur. Yazarın Nasihatname başlıklı bir risalesinde (Sofya Kiril Metodiy Milli Kütüphanesi Op/1363 No. da kayıtlı) malî mevzuat ve askerin düzeni üzerinde getirdiği önerilerden, Avrupa orduları ve düzeni üzerinde fikri olduğu anlaşılır. Çok daha ilginç layîhalar, daha doğrusu muhtıralar da vardır. I. Abdülhamit döneminde, 1789'un ilk ayında Galata'da Ceneviz surlarının Karaköy kapısına Kaptan Paşa sebili önüne kimliği bilinmeyenlerin yazdığı bir kağıt bırakılmıştır. "Sultan Abdülhamid, bizim takatimiz kalmadı, aklın başına gelmiyor" diye başlayan layîha Yusuf Paşa'ya muarız ifade taşır (Sarıcaoğlu, 2000). Bugün elimizde aslı bulunmayan ve Cevdet Paşa tarihindeki nüshayı kullandığımız Sened-i İttifak da o çağdaki benzerlerinden biridir. Bu metin, kendisini aşan olaylar ortasında, taşra ve merkez arasında bir istişareyi önermekle yetinir. Öte yanda yine Cevdet Paşa Tarihi'nde yer alan Koca Sekbanbaşı risalesinde Nizam-ı Cedid'e karşı çıkanlar, görgüsüz, bilgisiz (hem de "taharetini bilmez") ve galiz zümreler olarak nitelenir. Gerici-ilerici, cahil-aydın gibi geleneksel inkılapçı dikotomiler (zıt ikilemler) böylece ortaya çıkmaktadırlar.

18. yüzyıl siyasal düşüncesi Türk toplumunun Batılılaşması etrafında cereyan eder. Ancak Batılılaşmanın adı konmamıştır. Hele Batı'nın siyasal müesseselerinin kabul veya ret anlamında mülahazaya alınması hiç söz konusu değildir. O kadar ki Fransız İhtilali senelerinde Beyoğlu'ndaki Fransız Sefarethanesi personelinin ihtilalci giyimini, üç renkli kokartlarla gezip etrafta propaganda yapmalarını Reis'ülküttab'a şikayet eden Avusturya sefirine bu zatın; "sizin ne düşünüp ne yaptığınız bizi ilgilendirmez, isterse üzüm küfesi giyerler" diye cevap verdiği nakledilir! Sonraki dönemin diktatör müşaviri Halet Efendi bu ihtilali, adeta keferenin birbirini kırdığı, "oh olsun" denecek bir olay gibi görür (Lewis, 1953). Batılılaşmanın layihalarda ifade ve talep edilmekten çok, hayatın içinde gerçekleştiğini vurgulamamız gerekir. Batılılaşma Türk Osmanlı için tarz-ı hayat, zengin yaşam, renk ihtişam ve güzel cins bahçeler ve artık hoşlanmaya başladıkları Batı musikîsidir. Batılıların çok şey bildiğine inanılır; tıp bilirler, astronomi bilirler, mekanik bilirler, hatta İbn-i Haldun'u dahi duymuşlardır. Ahmet Resmî Efendi'nin Viyana Sefaretnamesi, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi, Ebubekir Ratıb Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, Nişli Mehmed Ağa'nın ve ardından II. Katerina devrinde giden Mustafa Rasih Paşa'nın Rusya Sefaretnameleri bu tasavvuru yansıtan eserlerdir. Gözlem ve nakilde yeni bir dünyaya dikkat çekerler. Ama hürriyete, parlamentoya vs. 'ye dair söz yoktur (zaten bu kurumlar Kara Avrupası'nda da henüz olgunlaşmamıştır) ve sefirlerin hiçbiri entelektüel dünyaya girecek kadar dil bilmezler. Bu arada, 19. yüzyıl başlarında Mısırlı Tahtavi'nin Fransa Seyahatnamesi ile 19. yüzyıl başlarında Ahmet Resmî Efendi'nin Şark hakkındaki gözlemlerinin şaşırtacak paralellikler arz ettiğini de ilginç bir husus olarak kaydetmek gerekir.

Sefaretname türü içinde en ilginç eserlerden biri Mustafa Sami Efendi'nin Avrupa Risalesi'dir (Andı, 1996 ve Asiltürk, 2000: 17 vd.). Bu eser, Avrupa'nın tekamül, refah ve kanuni idaresini ilim ve fendeki ilerlemesine bağlar. Sağlık, Ma-

arif, Endüstri gibi Avrupa'yı Avrupa yapan çağdaş unsurlara dikkat çeker. Pozitivist zihniyeti benimseyenlerin ilk naiv örneklerinden olan Mustafa Sami Efendi, Paris, Berlin, Tahran sefaretlerinde bulunmuş, Takvimhane Nazırı da olmuştur. Vakanüvis Mehmed Lütfi Efendi'nin nakline göre Avrupa'ya devamlı medh-ü sena edip, Osmanlı'yı zemmetmesinin sebebi daima görevlerinden atılmış olmasıdır. Daha ilginci, Avrupa'yı devamlı metheden Mustafa Sami Efendi'nin, Avrupa dillerinden hiçbirini öğrenemediği söylenir. Tanzimat arefesinde Osmanlı bürokratının pragmatik ve gözlemci Batıcılığını ifade eden bu portre, bizdeki bir "Batıcı" tipinin ilk örneklerinden sayılabilir.

Bu çizgidekilerin hepsi siyasî müesseselere eğilen münevverler değildir. 18. yüzyılda tarih, musikî, lisanlar (hatta Yunanca, Latince) ile uğraşan Nefiyoğlu, Yanyalı Hoca Mehmed Esad Efendi (eski Galata kadısı ve Müteferrika matbaasının musahhihi) Nikolo Mavrokordatolar ve Dimitri Cantimir gibi aydınların siyaset teorisi ile uğraştıkları, Aristo'yu, Farabi'yi okuyup tartıştıkları malûmdur; fakat bunlardan ıslahata yönelik bir risale ve kitap hasıl olmamıştır. Tanzimat döneminin siyasî düşünce açısından en önemli katkısı, tarihçilik, hukukçuluk gibi disiplinlerin ışığında, Ahmed Cevdet Paşa'yla başlayarak siyasî teori düzeyine ulaşılmasıdır.

18. yüzyıl Türk siyasî düşüncesi hakkında yapılan bu özetlemede, Müslüman toplumuna ait ve Türk dilindeki düşünce ve raporlar ele alınmıştır. Oysa İmparatorluğun 18. yüzyılı sadece Türk 'etni'sinin dili ile anlaşılamaz; zira imparatorluğu oluşturan kitlelerin bazıları değişimden, ulustan, tarihten söz etmeye başlamıştı. Sanıldığı gibi sadece Helenler değil, bağımsız ulus fikrindeki Hıristiyan kitlelerin hepsi benzer programlarla ve görüşlerle ortaya çıktılar. Mehitarist-Katolik Ermeniler, Bulgarlar, Romenler, Sırplar da Helenleri izledi. Balkan halkları bu asırda yeni bir tarz-ı hayatın içine girmiştir. İmparatorluğun Balkan eyaletleri kaynamaya başlamıştır. Bulgaristan'da 18. yüzyılda halk tabakası folklor ve dinî vaaz dili olarak Bulgarca'yı yaşıyordu; ama aydın ve tüccar sınıf Helen eğitimi ve diliyle Helen bilincini sürdürmekteydi. Popüler bir Bulgar tarihi yazıp milliyetçi bir söylem getiren Paissiy Hillanderskiy ile Sofroniy Vrasanskiy gibi rahipler Bulgarlık bilinci aşıladılar. Romen, yani Boğdan-Eflak voyvodalıklarında Romen kültür ve tarihi kendini klasik Latinliğe bağlayan bir eğitim ve bilinçle yetişti. Helenizm bu asırda henüz bütün Ortodoks Hıristiyanların ortak bilinciydi, ama Avrupa'daki Helen koloniler bu devletlerin desteğiyle müstakil bir siyasî programa meylettiler. Genç Sırp ve Makadonlar, birincisi Avusturya'yla, ikincisi Fransa ve Avusturya'nın Katolik propagandası ile tezatlı bir biçimde, milli bilinç ve kültürlerini geliştirmeye başladılar. Aslında Balkanlara ulusalcı bilincin Fransız ihtilâli sonucu geldiğini tekrarlamak, bu gelişmeleri göz önüne aldığımızda biraz hazırcı bir yorumdur. Aynı şeyi Yunan ayaklanması için de söyleyemeyiz. Türk siyasal düşüncesinin dışında kalan, ama Osmanlılık olgusu için birinci derecede önemi haiz Helen ve Slav milliyetçi düşüncesi, Avrupa merkezli eğitim odakları kadar, popüler bir söylemle de gelişti; bu ülkemiz tarihçiliğinde ihmal edilen bir safhadır. Şüphesiz Ermeni-Katolik bir dinî tarikat olan Mehitaristlerin Venedik, Viyana gibi merkezlerdeki kültürel faaliyetlerinin de modern Ermeni milliyetçiliğini hazırladığını hatırlamak gerekir; nihayet Lübnan Maruni ve Melkitleri de Katolik dünyadan edindikleri kültür ve yöntemle, çok geçmeden modern Arap kültürünün ve tarihçiliğinin öncüsü olacaklardır. Velhasıl Osmanlı tarihinin bu dönemini siyasî kültürel yönden bir *konglomera* [karmaşık bileşim] olarak incelemek gerekmektedir. ❒

Yeni Osmanlı Düşüncesi*

ŞERİF MARDİN

1962 yılında basılan Yeni Osmanlılar hakkındaki kitabımın araştırma ve yazılış safhasında tek bir amacım vardı. Türkiye'de (Osmanlı İmparatorluğu'nda) Cumhuriyet'ten önce demokratik düşüncenin bir türünün ortaya çıkmış olduğunu vurgulamak. Tek tük sathî sunuşlar dışında bu konuda bir çalışma yapılmamıştı. Cumhuriyet ideolojisi, Cumhuriyet'in öncüleri konusundaki resmî dogmayı Mustafa Reşit Paşa'nın kimliğini öne çıkararak oluşturmuştu. Diğer taraftan Cumhuriyet fikriyatı Tanzimat devri tarihinin "ara istasyonlarının" ilginç, ilginç oldukları kadar karmaşık, karmaşık oldukları derecede iç dengesizliklerle dolu fikriyatının gelişimini merak etmemiş/ettirmemişti. Okul kitapları söyleminde Reşit Paşa - I. Meşrutiyet - II. Meşrutiyet birbirini tabii olarak izleyen tarihsel gelişmeler olarak anlatılıyor, Tanzimat'ın ilanındaki prensiplerin Cumhuriyet'te rüştüne eriştiği imgesi vurgulanıyordu. Bu da, 19. yüzyıl tarihimizin çok yönlü gelişmesini inkâr ettiği oranda, bende aksine bir merak uyandırmıştı.

Tarık Zafer Tunaya, II. Meşrutiyet konusunda gazete makaleleri olarak çıkan yazılarında bu noktada bir çığır açmıştı. Bu yaklaşımın daha da geriye götürülebileceği açıktı. Çabam 1860'larda kendilerince "Türkistanın erbab-ı şebabı (Fran-

(*) Yeni Osmanlıla: topluluğunu anlamak için uzun süreler bilgi topladım. Toplumsal hareketlere katılanların bilgi dağarcıklarında yer alan bilgiler, onları kuşatan toplumsal yapılar hakkında kişiler, tarihler, düşüncelerle ilgili saptamalar yapmaya çalıştım. Bunlar "eski" ve "yeni"ye ait bilgilerdi. O sıralarda bizde - ve hâlâ bugünlerde- makbûl yaklaşıma göre "yeni" geldiğinde "eski"yi bilgi dağarcıklardan atıyordu. Foucault, fikir süreçlerinin "kırılma noktaları" teorisiyle bu yaklaşıma umulmadık bir yerden destek veriyordu. Yine aynı bize has yaklaşıma göre, atılmadığı zaman ise "eski" bilgi, daha da kemikleşmiş, yerinde duruyordu. 1960'larda olduğu gibi, Yeni Osmanlılara bu son bakışımda da, Batı'daki toplum bilimlerinin ve tarihî araştırmaların defalarca tekrar ettiği bir yaklaşımı kullandım: toplumsal muhayyilenin "yeni" öğelerle de olsa "sıfırlaşarak" çalışamayacağı, "yeni"nin ancak eskiden çıkarak bir değişmede yer alabileceğini tahlillerime kattım. Böyle bir varsayım 1962'de basılan kitabımda da mevcuttu. Yeni Osmanlılar zaten sistemlerini bu gerçeği bilerek geliştirmişlerdi. Fakat zamanla eskinin sürekliliğine ait kanım daha teorik bir eksene oturdu.

"Yeni"nin şu veya bu şekilde, görünürde ya da "latent" olarak, eskinin izini taşıdığı hatta eski "kanon" ve düşünce şablonlarının anahatlarının çok zaman, gizli olarak hayatını sürdürdüğü savı bu savın tarihsel değişim ve dönüşümü, yapılan çalışmalarda çok daha anlamlı bir şekilde ortaya çıkıyordu. Son on yılda karşıma çıkan bir diğer gerçek de şuydu: Batı'da eskinin devamlılığı tezimi kullanmamış olanlar dahi tarihsel bir süreci çok genel bir söylemle ifade eden, değişim dinamiğinin ayrıntılarını incelemeyen bir yaklaşım geliştirmişlerdi. Max Weber'e yapılan tenkitlerin başında böyle bir argüman yer alıyordu.

sa'da "Jeune Turquie") olarak bilinen hareketin ana hatlarını ortaya çıkarmaktı. Kendilerine Türkçe Yeni Osmanlılar adını veren bu grubun ortaya çıkışı 1865 yılıydı. En genel anlamda liberalizm adını verebileceğimiz bu gibi bir hareketin şekillenmesi konusunda mukayeseli bilimlerinin bize verdiği ders, böyle bir topluluğun ancak hazırlayıcı bazı öğelerden faydalanarak şekil alabileceğiydi. Yeni Osmanlılar'a dinamiğini veren bu arka plan neydi? Hareketin temelindeki ivme basit anlamda Tanzimat'ın bir devamı olamazdı. Zira Yeni Osmanlılar'ın, hedefi, ikinci kuşak Tanzimatçıların bizzat kendileriydi. Aslında mukayeseli tarih açısından bakıldığında bir liberal hareketin yüksek memurları hedeflemesinde pek de yeni bir şey yoktu. Nihayet, 1789 ihtilalinde ihtilalcilerin de okları 16. Louis'den çok devlet adamlarının "idaresizliğine" yönelmişti.

Genç liberallerin bizzat devlet kuruluşlarının içinden geldikleri hatırlandığında bu çıkış noktasından onları tanımlayacak bir anlam çıkarılabilirdi. Muhtelif resmî görevlerde olan kişilerin asırlar boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümetin başında olanlara karşı, durmadan entrika ürettikleri bilinen bir özellikti. Batı'da bu entrikaların zorunluluğunu anlatan bir sistem bile geliştirilmişti: Padişah'la teb'a arasında "ara kuruluşlar" (örneğin meşru bir aristokrasi gibi) olmadığından, Osmanlı için politika, yapısal olarak saray entrikalarına inhisâr ediyordu. Pek tabii ki akla, "Acaba Yeni Osmanlılar hareketi bu davranışın tevarüs etmesinden mi kaynaklanıyordu?" şeklinde bir soru gelebiliyordu. Ancak önceleri entrika çevirenlerin "genç"liklerini (Türkistanın erbab-ı şebabı - Türkistanın genç olanları) ileri sürdükleri görülmemişti. Aksine Osmanlı'da aydınlar için prestij sağlayan yaşlı olmak, gelenekleri bilmek, tecrübeli olmaktı.

Genel olarak Tanzimat'ı inceleyenler, Tanzimat'taki "yeni" konusunda diğer bazı fikirler de ileri sürmüşlerdi. Tanzimat fermanı'nda Padişah'ın bir belge ile kendini bağlamasını tam anlamıyla "yeni" sayanlar olmuştu. Ancak bu saptamanın, daha önemlisi Tanzimat Fermanı'nda "eski"yi açıktan baltalayabilecek herhangi bir ilkenin görülmemesiydi. Buna rağmen, 1839-1865 yılları arasındaki Tanzimat'ın pratiği bir tür "yeni"nin İmparatorlukta yerleştiğini gösteriyordu: Yeni okullar, yeni kanunlar, yeni "akademi"ler. "Genç"ler kendilerinden "gençlik" olarak bahsettiklerinde aslında Tanzimat'ın "yeni"sini olumlu, fakat bazı ihtirazi kayıtlarla değerlendirdiklerini ifade ediyorlardı. İsimlerindeki diğer ipucu "Türkistan" kelimesiydi. Gerek "jeune" gerek "Turquie" aslında Batı'nın bazı Doğu sorunu (Question d'Orient) izleyicilerinin Osmanlı'da yapılan reformlara olumlu bir açıdan baktıklarında, bu çabaları yürütenlere bir ad vermek için o yüzyılın kendi liberalizm tarihinden çıkardıkları bir isimdi.

Eskiden "turcs" olarak (örneğin 28 Çelebi seyahatine ait Fransız yuksek memurların zabıtlarında) tanımlanan bir topluluğun "Turquie"ye çevrilmesinin kendi başına bir anlamı vardır. Hâlâ bâkir bir alanı oluşturan bu konu, aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı tarafından bir gerçek ve Batı'ya katılabilir (resmî olarak 1856'dan beri) bir devlet sayıldığının bir ifadesidir. Yeni Osmanlılar'ın ise "La jeune Turquie"yi kendilerine mal etmelerinde bu anlamdan ayrılan bir vurgu vardı. "İtalya" hâlâ dağınık bir mozaik iken d'Azeglio, *İtalia* tabirini ileriye dönük bir ideal olarak kullanmıştı. "Giovane Italia" böyle bir ümidin ifadesiydi. Durumu daha değişik olan Osmanlı İmparatorluğu'nda "Turquie"deki "Türk", o sıralarda Osmanlı İmparatorluğu'nda millet-i hakimenin rolü konusunda daha belirginleşmemiş bir ümidi ifade diyordu. Bunu Namık Kemal'in dil konusun-

daki tekliflerinde izleyebiliriz. Yeni Osmanlılarca kullanılan *Jeune Turquie* bir bakıma Batı'nın "ayna"sına bakarak üretilen bir kavramdı. Bu tip "onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız" durumu Tanzimat'tan bugüne kadar modernliğimizi saptayan bir değerlendirme olmuştur ve galiba "Batı'nın bilim ve fikirlerini toplumumuza yerleştiriyoruz" savından çok daha anlamlı bir değerlendirmedir.

"Yeni" söylemini bir bütün olarak ithal eden ilk düşünür İbrahim Şinasi Efendi (1826-1871) olmuştur. Yeni Osmanlılar, Şinasi'nin şiirinde ve o şiirin dolaştığı sınırlı çevrelerde olduğu kadar herkese açık olarak, *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde (1862) başlattığı yeni bir yaklaşımın varisleriydi. Eskiden beri Osmanlı İmparatorluğu'nda tenkitçi, devletin "beka"sı için nelerin yapılması, değişmesi gerektiğini anlatan kişiler ortaya çıkmıştı. Fakat Şinasi'nin yalnız fikirlerinin değişime yönelişi değil söyleminin tümü de farklıdır. Bundan kastettiğim, Şinasi'nin tenkit'e ilâveten, düşüncenin kaynağı temel kavramlarda ve bundan yola çıkarak düşünce dizisinde bir yenilik getirdiğidir. Muhtemelen bunlar Şinasi'nin Paris'te geçirdiği yılların (1849-1854) ürünüydü. (Çelik, 1997) Bir kere Şinasi'nin basılmayan fakat İstanbul'un saygın Tanzimat düşünce odaklarına giren şiirlerindeki küstahlık yeniydi. Kendini himaye eden Reşit Paşa hakkında:

Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencîr...
Bir ıtıknâmedir insâna senin kaanûnun
Bildirir haddini Sultâna senin kaanûnun
(Dizdaroğlu 1954: 42-43)

mısraları bunu açıkça gösteriyordu.

Şinasi'nin tavır almasının yanında bir katkısı da, "ansiklopedizm" adını verebileceğimiz, Batı'nın bilgilerini sistematik olarak aktarma çabası olmuştur. Bunu ilk köklü modern gazete olan *Tasvir-i Efkâr*'da tefrika şeklinde sunuyordu. Örneğin İsviçreli hukukçu Vattel'in tabii hukuk üzerine kitabı bu şekilde aktarılmıştı. (*Tasvir-i Efkâr*, Ağustos 1862 - Haziran 1865)

Ancak bu makale serisinin hemen görülmeyen bir arka planı vardır: Vattel'in "tabii hukuk"u Tanrı'ya değil, hukukun kendi içsel seküler/rasyonel temeline dayanıyordu. Bunun yanında Abdurrahman Sami ve Adullatif Suphi Paşalar gibi, konaklarında memleket konuları tartışılan kişilerin yeni tarih metodolojileri konusunda *Tasvir-i Efkâr*'da makalelerinin çıkması, burada bir aydınlar örüntüsü ve İstanbul'da bir çeşit Batı ile ilişki kurmuş bir fikir canlanması karşısında olduğumuzu anlatıyor.

Şinasi'nin "söylemi"nin eski "fikir"lere göre özgünlük gösterdiğine gelince. Kullandığı "hey'eti-i içtimaiye", "hey'et-i mecmua" tabirleri, (Dizdaroğlu, 1954: 72-74) Batı'daki "société" mukabili olarak, toplumun kendi başına bir nesne, devlet çerçevesi dışında algılanabilir bir kurum olduğunu vurguluyordu. Daha başka bir anlatıyla, Şinasi Osmanlıların "teb'a" olarak kavramlaştırdıkları geleneksel Osmanlı imgesi yerine, fertlerin teb'a olmanın dışında bir kollektif yapı gösterdiklerini vurguluyor, onlara "yukarıdan" bakıldığı kadar "aşağıdan" bakıldığında da bir anlam ifade ettiklerini anlatıyordu. Bu "kollektivite" öğesi Osmanlı'da yoktu.[1] Fakat paradoksal olan, Şinasi'nin söyleminin en soyut anlamda yeniliği, bir taraftan "société" gibi çok soyut bir kavram kullanırken bunu günlük hayata indirgeyerek kullanmasıydı. (Dizdaroğlu 1954: 86-87) Batı'nın söyleminde bu iki uç mevcuttu. Geleneksel Osmanlı düşüncesinde ise bu iki planı birden kullanmaya rastlanmıyor. (Tanpınar 1988: 195) Şinasi hayranı ve *Tasvir-i Efkâr*'daki halefi Yeni Osmanlılar'dan Namık Kemal'in bile bütün bu yenilikleri tam anlamıyla kavrayamadığı söylenebilir.

Yeni Osmanlılar'ın Şinasi'nin öncülüğünden faydalandıkları kadar İstanbul'daki konak tartışmalarıyla örtüşen "kozmopolit" havadan, örneğin Şarkiyatçı Mordtmann'ın bu konaklarla olan ilişkilerinden faydalandıkları biliniyor. Bu da bize Yeni Osmanlıların içinden çıktıkları toplumsal ağ hakkında, yani içinde çalıştıkları çerçeve hakkında bir ilave bilgi sağlıyor.

Şinasi'nin *Tasvir-i Efkâr*'da yeni ve geniş bir kitle tarafından anlaşılabilecek bir Türkçe kullanması, bu fikirlerin 2000-3000 kişilik bir halkaya yayılmasını sağlamıştı. Gazete artık "medya" alanını kurmuştu. Üzerinde durulması gereken ve hâlâ incelenmemiş bir konu ise bu okuyanlar zümresinin nasıl bir toplumsal yapı oluşturduklarıdır.

Yeni Osmanlılar'ın 1865'den sonraki maceraları, Fransa'da 1848 ihtilalinin yarattığı hayal kırıklığından sonra dağılmaya başlayan liberal romantizmden hâlâ samimî olarak ekilendiklerini gösteriyor. Bunun yanında ise liberal fikirleri açığa çıkarmakta hazırlıklıydılar.[2] Bunun ilk kanıtı, Mustafa Fazıl Paşa gibi Mısır Hidivliği'ne aday ve bu projesi davranışlarının arka planında iz bırakacak bir Osmanlı devlet adamının, Paris'ten çağrısına yanıt vermiş olmalarıdır. Bu çağrı, önce Paşa'nın 1865 yılında Avrupa'dan yayılmasını sağladığı, Padişah'a seslenen bir "Mektup"ta yer almıştı. Bu mektupta daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de görülecek olan hemen hemen bütün "meşru" temalar işleniyordu: Padişah'a sadakat, Osmanlı İmparatorluğu'nda "ihtilal"lerin Hıristiyan teb'a tarafından körüklendiği, Osmanlı Müslümanlarının diğer dinlere mensup Osmanlı teb'asından daha çok eziyet gördükleri, Müslüman halkın fedakârlık edecek hali kalmadığı, millette ahlakın günden güne bozulduğu, memurların zulmü, Türk (!) milletine mahsus merhamet, Tanzimat eğiliminin başarısızlığı, her başarının temelinde hürriyetin olması gereği, sanat, ticaret ve tarımın gerilemekte olduğu, Türkiye'de yabancı memur ve görevlilerinin zararları, Batı'ya İslâm dininin zayıflatıcı bir etkisi olmadığının ispatlanması, Türk soyunun diğer milletlerinkinden aşağı olmadığı ve sonda Osmanlı halkının Padişah'a, kendisine layık olan kutsal görevi (bu noksanları kaldırıp bir hürriyet havası estirmesini) gerçekleştirmeye daveti... (Ebüzziya Tevfik, 1973: 27-43.).

Ayrıntılı bir incelemesi mevcut olmayan bu belgenin kimler tarafından nasıl hazırlandığı kesin olarak açık değildir. Fakat bu temaların birbiri ardına ve oldukça etkili bir edebî yapı ile hazırlanmış olması, mektubun uzunluğu ve kapsamı, sonradan davranışlarını izleyeceğimiz Mustafa Fazıl Paşa'nın kaleminden çıkmış olması ihtimalini azaltıyor. İstanbul'da *Courrier d'Orient* naşiri Giampietri'nin Yeni Osmanlılar'a gösterdiği yakınlık, mektupta gözüken fikirlerin İstanbul'daki bazı Batılılarca paylaşıldığını anlatıyor. O zamanlar Osmanlı devleti için çalışan Batılı uzmanlar arasında da, Osmanlılardaki hasletleri, Batı'nın karakterini üstün gören kimselerin mevcudiyetini biliyoruz.[3] Mustafa Fazıl Paşa hakkında az bilgi sahibi olanlar bile, Paşa'nın mektubuyla etkisini incelediklerinde, bir projenin dağılan yankısından çok, konuya başka bir açıdan girmek zorundadırlar. Etkinin tipine ise, Batılıların Osmanlılar hakkındaki görüşlerinin Batılılarla fikrî köprüler kuranlarca içtenleştirilmesi diyebiliriz. Bu iki uçlu, kendi üzerine katlanmış etki tipi, genellikle kullandığımız daha önce de irdelediğim "Batı etkisi" savından oldukça değişiktir. Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda beliren ideolojileri ve Batı etkisini açıkladığımızda, daima bu "katlanmış" ideolojilere bir yer ayırmamız gerekir. "Kendimizi", bizi onların gördüğü gibi görmemiz durumu ise Batı ile ilişkilerimizde bugün de etkisini sürdürmektedir.



"Zabitân" zümresi, yani subaylar, Ortadoğu'da modernleşme hareketlerinin taşıyıcıları oldular. Modernliğin bu toplumlardaki alımlanma tarzına da onların buna yüklediği öncelikler damgasını vurdu: Askerî ve teknik yeniliklere yüklenen büyük ve 'kurtarıcı' anlam, mühendisçe-pozitivist bir toplum tasarımı, "devleti kurtarma" misyonunun yüceltimi...

Mustafa Fazıl Paşa'nın zengin bir Hidiv akrabası olarak belki de en önemli arka plan kaygılarının da, ayrıca, mektubundan az sonra harekete geçtiğini de izleyebileceğiz.

Mart 1867'de açıklanan Mustafa Fazıl Paşa'nın mektubu, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi münbit bir toprağa düşmüştü. Yeni Osmanlılar da bundan bir hayli önce teşkilatlanmışlardı. Kendilerine sonradan katılan gazeteci Ebüzziya Tevfik, gençlerin 1865 Haziran'ında ilk toplantılarından şöyle bahseder:

"O günkü görüşme ve tartışmanın ana çizgileri şunlardır: Mutlak padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması, bunun yerine Meşrutiyet idaresini koymak için gerekli tedbirler... Bu tedbirleri gerçekleştirmek için de gizli bir örgüt kurulması... Refik Bey'le birlikte altıyı bulan bu gençler, beraberlerinde birkaç kitap götürmüşlerdir. Meselâ Ayetullah Bey, kendi özel kitaplığından, vaktiyle İtalya'da kurulan 'Carbonari' derneğiyle, Polonya'daki gizli derneklerle igili bir iki kitabı da getirmiş imiş(...)

(...) Sardunya gibi küçük bir devleti Avrupa'nın güneyinde, bir Hıristiyanlık dinini sadece gülünç ve öç âleti yapan papalık makamını, diğer ikisi Toskana ve Napoli gibi yalnız zulüm temelleri üstüne kurulmuş olarak hüküm süren iki müstebit idareyi devirip de sosyal adaleti öngören bir İtalya devletine dönüştüren 'Kömürcüler' [Carbonari] adlı fedakâr gençlerin, azim ve îmanla dolu teşebbüslerini her türlü engelleri yıkacak bir azimle okudukça, kim bilir nasıl kükremiş birer hürriyet aslanı kesiliyor ve bu uğurda canlarını seve seve vermeyi tasarlıyorlardı. Aradan belirli bir zaman geçmişti. Şimdi 'Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nde vezirlerden, din ve bilim adamlarından, yüksek rütbeli askerlerden ve yüksek mevkideki sivil memurlardan, nihayet halk yığınlarından olmak üzere 245 kişi mevcuttu. " (Ebüzziya, 1973 : 77-79).

Bu ifadede "padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması", Yeni Osmanlılar'ın hiçbir programında görülmediğine göre Ebüzziya'nın bir abartması olmalıdır; ya da yazının yazıldığı II. Meşrutiyet'in havasına uydurulmuştur.

Yeni Osmanlılar'ın asıl hedefi, Tanzimat'ın amaçlarını geliştiren "ikinci kuşak" Tanzimatçılardı. Bunlar, II. Mahmut devrinden beri tedricen ortaya çıkan merkezîleşme temayüllerini devam ettirmiş,

kadı'nın eski sistemdeki öneminin yerine yeni bir idare mekanizmasını ve müderrisin yerine yeni bir eğitim yapısını yaygınlaştırmışlardı. Yeni eğitim ise açıkça eğitime bir sekülerleşme getirmişti. Bunun yanında -Mustafa Fazıl Paşa'nın mektubunda yansıdığı gibi- Tanzimat ikinci kuşak devlet adamlarının Batı'ya fazla tavizkâr politikası ve Osmanlıların Batı karşısında mânen küçülmeleri, Tanzimat bürokratlarına karşı hareketlerinin bir diğer temel ögesiydi. Bu durumda İstanbul'da bir grup Ulema'nın kendilerini desteklediğini hayretle karşılamamak gerekir. Bu desteğin daha derinde yatan tabanını anlamak için ise, Nakşibendiliğin bir popülist ve proto-demokrat hareket olarak o sıralarda Ortadoğu'da ve Asya'da nasıl işlediğini ayrıca irdelemek gerekir. Bu son derece önemli konuda bize, bugün ülkemizdeki ideolojik yaklaşımlar dolayısiyle, ancak Türkiye dışında yapılan etütlerden bir ipucu gelmektedir.

Aslında Yeni Osmanlılar'ın anlaşılmamış olan girişimleri "padişahlığı kaldırmak" değildi. Yeni Osmanlılar görünüşte geleneksel Osmanlı meşruiyet normlarından hareketle Padişah'tan "adalet" istiyorlardı. Fakat bu isteklerin Padişah'ın adaletinden değişik bir nesne, kendi başına anlamlı ve Padişah'tan ayrı yaşayan bir adalet alanına (liberalizmin esaslarına) yapılan bir referans olarak şekilleniyordu. Oysa Osmanlı pratiğinde -ve genel İslâmî pratikte bile- böyle, kendi başına anlamlı bir adalet alanı yoktu. Yeni Osmanlılar şeriatın temellerinden hareket ettiklerini tekrar etseler de, sonunda adalete dayalı geleneksel Osmanlı formülünden başka bir formül teklif ediyorlardı. Bunu ne derecede idrak ettiklerini anlamak zordur. Fakat gazetelerde 1860'larda yaydıkları söylemin yine bu planda da çok açık olmadığını söyleyebiliriz. Onlara katılan dinî liderlerin de bu noktadaki bir yanlış anlama dolayısıyla onları desteklediklerini sanıyorum. Bu ikilik ancak zamanla ortaya çıkacaktı. İleride üzerinde duracağım gibi, 1890'ların Jön Türkleri, Yeni Osmanlılar'ın "yazılı" anayasacı tutumlarına, "tabiatın" iç dinamiğine dayanan bir kâinat görüşünü de ilâve ederek eski yapıyı daha da zayıflatan bir tutumla işe girişeceklerdi.

Yeni Osmanlılar, devletle ilişkileri bir hayli zorlaştığı bir sırada, 1867'de Mustafa Fazıl Paşa'dan özel bir davet aldılar ve benimsedikleri idealler uğrunda yurttan ayrıldılar. Grubun başında Namık Kemal vardı, prestij sahibi fakat az bilinen bir bürokrat olan Ziya Paşa ve Ali Suavi de kafileye katıldılar. Burada hemen üzerinde durulması gereken bir nokta, Namık Kemal ile Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'da ilk gazetelerini çıkaracak olan Ali Suavi arasındaki farktır. Ulema kültürünün künhüne vardığını ileri yıllarda defalarca iddia edecek olan bu kişi kimdi? Yeni Osmanlılar'ın faaliyetlerini gizlice geliştirdikleri sırada, 1866'da Suavi İstanbul camilerinde "heyecanlı vaazlar" vermektedir. (Çelik 1994: 64.) Geniş bir biyografisini yazan Hüseyin Çelik'in verdiği bilgilere göre, onu Rüşdiye (Tanzimat'ın yeni ortaokulu) mezunu fakat daha sonra Rüşdiye hocalığı yapan, "Simavna kasabasında Koşulu medresesinde tedris"te, memuriyette ve gene de Ulema'dan olmaya hevesli bir vaiz olarak görüyoruz. Bu karışık geçmişten onu, ne tam Batılı ne de tam İslâm eğitimi gören bir otodidakt olarak tanımlamak gerekir. "İlmiyye"nin karşılaştığı ve paradoksal olarak Batı'nın etkisiyle oluşan bu, ilmi kendinden menkul şahısların ortaya çıkışından Ulema, 19. yüzyılda zaman zaman acı acı şikayet etmiştir. Fakat bizim için önemli olan dinî bilgimizin yayılabileceği yeni bir alanın teşekkül etmiş olmasıydı. 1867'de Ali Suavi bir Alman gazetesince "İslamî bir ajitatör" olarak tanımlanmaktadır. Aynı zamanda *Muhbir* adıyla çıkan bir gazetede hükûmeti tenkit eden makaleler yazmaktadır.

Muhbir'deki makalelerin pek de yüksek olmayan entelektüel kıratı göz önünde tutulduğunda Avrupa'da, Yeni Osmanlılar adına çıkan ilk gazetenin Londra'daki *Muhbir* olması hâlâ cevaplandırılması beklenen sorular üretmektedir. İstanbul *Muhbir*'ine bakıldığı zaman araştırmalarda üzerinde durulmamış bir özellikle karşılaşılır: Her ne kadar Şinasi dili sadeleştirmiş idiyse de, *Muhbir*'de ve Suavi'nin bütün yazılarında, "kaba" Türkçe'nin hem daha "İslamî özentili" hem de daha "halk" bir versiyonu beliriyordu. Londra *Muhbir*'inin misyonu Şinasi'nin yakalamadığı Müslüman popülist söylemi mi yerleştirmekti? Bunu Namık Kemal gibi birinin fark etmemiş olması mümkün değildir. Bu durumdaki tepkisinin ne olmuş olduğunu bilmiyoruz. Fakat bir müddet sonra âlim ve ansiklopedici olma heveslisi Suavi'nin Yeni Osmanlılar'ın tezini anlatamadığı açığa çıkıyor. *Muhbir*'in 40. sayısından sonra, 29 Haziran 1868'de Yeni Osmanlılar'ın sözcüsü olarak *Hürriyet* gazetesi çıkar.

Bu tarihten sonra kendilerini *Hürriyet* gazetesine veren Yeni Osmanlılar arasında çıkan temel anlaşmazlıklar, Mustafa Fazıl Paşa'nın daha *Muhbir*'in birinci sayısı çıktığında hükümetle anlaşarak İstanbul'a dönmesinin bir ürünü olmuştur. Yeni Osmanlılar'ın Mustafa Fazıl Paşa-Hidiv-Osmanlı Hükümeti üçlüsünün oluşturduğu alan içindeki yalpalamaları üzerinde durmayacağım. Fakat bu noktada da hürriyetçi, istihbaratçı, jurnalcı, vatanperver politikacı kimliklerinin iç içe girmesinin, hâlâ bugünlere kadar gelen zaman için bile, araştırılmasına ihtiyaç duyulduğunu sanıyorum. Bu karışık duruma yine Batılılıkla ilgili bir "siyasi kimlik" / "siyasi teori" buhranı diyebiliriz. Bunların bugünkü uzantıları üzerinde durmayacağım.

Konuyu anlamamamızı zorlaştıran nokta, bu entrika çerçevesi dışında, Yeni Osmanlılar arasında gerçek ideolojik farkların da mevcut olduğudur. Ali Suavi'nin siyasi teorisi bir Osmanlı geleneği olan "ihkak-ı hak" türünden bir adaletin yeniden canlandırılmasıydı. Oysa bu kavramda "hak" bir güçler ayrılığının ve bunların birbirini dengelemesi anlamını taşımaz, "ihkak-ı hak" fertlerin uğradıkları haksızlıkların ortadan kaldırılması ve Padişah'ın hakem rolünü üstlenmesi demektir. Bundan da çıkan sistem, ümera'nın (Padişah'ın yetki verdiği kişilerin) halk üzerindeki hakimiyeti, Ulema'nın emirler üzerindeki hakimiyeti ve ilahi adaletin Ulema üzerindeki hakimiyetidir." (bkz. Mardin 1962: 368. ve Cevdet Paşa'nın bu söylemler için Neumann 2000: 187. Hüseyin Çelik'in Ali Suavî hakkındaki etraflı araştırması, Suavî hakkında yeni bilgiler edinmemi mümkün kılmışsa da siyasî fikirleri hakkındaki görüşümü değiştirmemiştir.)

Ali Suavi'nin Padişah'ın bir çınar altındaki konumundan adalet dağıtmaz şahıslara yapılan haksızlıkları kaldırmakta bir filtre olarak çalışabilir. Bu örtülü despotizme bir "filtre" olanak sağlayabilir fakat kesinlikle demokrasi ya da sol liberal siyasî teori ile ilintili değildir. Ziya Paşa'nın ise Namık Kemal-Suavi çizgisinin bir çeşit orta yerinde durduğunu söyleyebiliriz. Namık Kemal, Ali Suavi gibi şeriatı anayasa ile temellendirilecek bir sistemi önermektedir, fakat onun fikirleri, en genel anlamda demokrasi fikrine daha yakın görüşleri çok daha ayrıntılı ve derindi. Fakat her şeye rağmen onun da teklifinde siyasetin içinde "karşıt" güçlerin temellendirilmesi gibi bir şey yoktur. Sonunda, siyasi reform teklifi sofistike bir "dolaylı demokrasi" sistemi oluşturmaktadır. Bu nitelik de kendisinin, muhafazakâr III. Napolyon Fransası anayasasını tercih etmesiyle sonuçlanıyordu. (bkz. Namık Kemal, "Usul-ü Meşveret Hakkında Mektuplar", Külliyat-ı Kemal, Birinci Tertip, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye, İstanbul, Selanik Matbaası, ss. 176-231.)

Ülkemizde, İslâmî sistemlerde "kaza-



Yeni Osmanlı düşüncesinin iki öncüsü Namık Kemal ve Ziya Paşa, Osmanlı devletinin ve toplumunun modern çağda ayakta kalmasının yollarını iki farklı konumdan hareketle aramışlardır. Namık Kemal yeni bir politikanın genel ilkelerini teorik olarak tanımlamaya çalışırken, Ziya Paşa 'yapılabilir' bir devlet reformunun peşindedir... Namık Kemal romantiktir. Ziya Paşa pragmatist reel-politikacı...

yargı"nın Padişah'tan çıkan bir adalet fonksiyonu anlayışının ve güçler dengesinden merkezi güçlerin korkmalarının, hâlâ, değişik bir şekliyle, kurumlarımıza işlemiş olduğu söylenebilir.

Yeni Osmanlı liderlerinin tümü 1871'de yurda dönmüşlerdi. Suavi 1876'ya kadar Avrupa'da neşriyatını sürdürmüştür. (Çelik, 1994: 279) Yeni Osmanlılar, romantik liberalizmle birlikte "sine"lerinde şiddetli ve romantizmden de gelen bir vatanperverlik barındırıyorlardı. Ancak karşılaştıkları problem Osmanlı İmparatorluğu gibi değişik etnik ve dinî gruplardan oluşan bir alanda "vatan"ın neresi olduğu tespit problemiydi. "Osmanlı" olmak en anlamlı şekliyle İmparatorluğun sınırlarının savunmaktı, fakat bu sınırlar içinde paylaşılan bir "kimlik" oluşturmak daha zordu. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar'da, "Osmanlı"-"Türk"-"İslam- Müslüman" kimliği etrafında devamlı gidip gelmeler tespit edebiliriz. Diğer taraftan Ali Suavi'nin Orta Asya'da Hiyve Hanlığı'nın tek ayakta kalan Müslüman birliği hakkındaki fikirleri, "bizim familyamızdan" olan "Türk Müslümanlar" hakkında yeni bir ilgi simgeler (Çelik, 1994: 492). Bu odak noktasının önemi, etraflı ve güvenilir bir inceleme ile irdelenmemiştir. Çelik'in Suavi'ye sempati besleyen eserinde bile, Suavi'nin Türklükle ilgili vurgularının ne kadar İngiliz muhafazakârlarının Orta Asya politikasıyla çakıştığı açıktır. (Çelik, 1994: 368-370, 489). Gene burada daha etraflıca anlatılmasını bekleyen "biz-onlar-biz" diyalektiği görülebilir.

Yeni Osmanlılar'la Avrupa'ya giden bir kişi de Ziya (Bey/Paşa) idi. Ziya Paşa'nın siyasî fikirlerinin ne olduğunu çözmek kolay olmuyor. İdareci olarak gördüğü rüşvet ve baskı olaylarının kendinde bir infial yarattığını ve bu gücün kendisini Londra'ya kadar gönderdiğini söyleyebiliriz. Tanpınar'ın Ziya Paşa'nın siyasî fikriyatı hakkındaki olumlu görüşleri de ikna edici değildir. (Tanpınar, 1988: 328-336) Fakat Paşa'nın "Şiir ve İnşa" makalesi ve

edebî "şive"si hakkında Tanpınar'ın tespit ettiği özgün fikirler ise, bize siyasî teoride pek zayıf kalan bir kimsenin, muhafazakâr da olsa, edebiyat yoluyla ne gibi değişiklikler getirebileceğini anlatır. (Tanpınar, 1988: 339)

Bir dereceye kadar Namık Kemal hariç, genelde Yeni Osmanlılar Mustafa Fazıl Paşa'yla olan ilişkilerinde, hükûmet, Hidiv, vatan aşkı, hürriyet yolu gibi tekliflerinde, menfaat, ideal, yapı ve değer konularının karmaşıklığı ortaya çıkar. Yeni Osmanlılar bunları birbirinden ayıramamışlardır. Bunu hisseden Şinasi'nin muhtemelen bundan dolayı onların faaliyetlerine katılmadığı anlaşılıyor. Yurda dönen Yeni Osmanlılar'ın içinde siyaset, kültür ve Osmanlılık konusunda ciddî fikir üretmeye devam eden yalnız Namık Kemal oldu. Namık Kemal'in müsellem olan Osmanlı vatanperverliği ise bugün sanıldığı gibi Türk milliyetçiliği değildi. İmparatorlukta bir cuntanın darbesi sonucunda anayasa üzerinde çalışma şansına ulaştı. Ancak, sonra siyaset gene onun aleyhine döndü: N. Kemal II. Abdülhamit'in Osmanlı İmparatorluğu'nda 1888'de menkup Sakız Mutasarrıfı olarak ölür. Namık Kemal'in *İbret* gazetesindeki İslâmcılığa yatkın görüşleri, müceddidî Nakşinbendilerin, popülizm seviyesinde ve İslâmî bir söylemin içinden geliştirmeye devam ettikleri etkinlik, satıh altında oluşurken o da İslamcılığın bir dış strateji olarak geliştirilmesini, bir ideoloji olarak neler verebileceğini tartıyordu. Zamanımızda "ideolojik" adını verebileceğimiz alandaki İslamcılıkla popülizm seviyesinde gelişen İslamcılığın sınırları yumuşadığından bunlar bir tek "pota" olarak incelenmektedir. Ancak bu kısmî örtüşmenin kendi devrimizin bir özelliği olduğu akıllarda tutulmalıdır. Yine bu noktada Nakşibendiliğin popülizm girişiminin açık olarak incelenmesine ihtiyaç vardır. Nakşibendiliğin bu "sosyolojik" değerlendirilmesi mutlaka karşımıza yeni bakış açıları getirecektir.



"İlk gazeteci" Şinasi, Türkiye'de kamouyunun öncüsü sayılabilir. İnşa ettiği nesir dili, 'sohbet' ortamındaki politik tartışmaların, 'ilmî' fikir yürütmelerin, bütün okur-yazarlarca izlenebilir kanaatlere dönüşmesine zemin oluşturmuştur.

Yeni Osmanlılar'ın fikriyatı, 1876 Anayasacılığı ve parlamentosuna varan bir iz bırakmıştır. Fakat bu iz Osmanlı İmparatorluğu'ndaki idarî ve eğitim reformlarıyla, İstanbul'un kozmopolitliğiyle, Batı'dan giren modalar ve bunların gerektirdiği günlük hayatı çerçeveleyen eşya kullanımlarıyla birlikte, inceden inceye izlememiz mümkün olmayan interaktif bir süreç sonunda oluşmuştur. Bu izin tekli olarak etkisini ortaya çıkarmaya çalıştığımız anda ise Yeni Osmanlılar'da yeni bilgi "stok"larıyla birlikte yeni değerlerin, yeni iletişim ağının ve yeni söylemin yerini vurgulamalıyız. 1890'larda beliren Jön Türk hareketinde bu üç sacayağı yanında, göreli olarak yeni bir tabiatı ve dünyayı bilme/anlama/kavrama sürecinin etkisinin arttığı o yılların verdiği manzaraya, bir genel ve spekülatif bir giriş olarak ileri sürülebilir.

Yeni Osmanlılar yurda döndükten sonra Namık Kemal'in tek başına vermeye devam ettiği eserleri ise bir bakıma fikirlerinin nasıl inkişaf edebileceğinin bir en-

deksidir. *İbret* gazetesi 1870'den sonra yeniden şekillenen fikirlerinin odak noktasıdır. "Şark Meselesi", "Askerlik", Rütbeler, Muhabbet, Girit Meselesi, İstikbal, Memur, *İbret*, "İntizac-ı Akvam, Terakki", Avrupa Şarkı, İttihad-ı İslam, Bilmez, Diyojen ve Hadika gazetelerinde çıkan yazıları kendi başına bir küme oluşturur ve ciddî bir inceleme beklemektedir.

Bu yıllarda karşılaştığı zorluklar, muhtelif sürgünleri, bize intikal eden imgenin ana hatlarını teşkil eder. Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden sonra Kemal ve Ziya bir anayasa üzerinde çalışma imkânını buldular, fakat 1876 sonbaharındaki çalışmalarında V. Murat'ın yerine tahta geçen Sultan II. Abdülhamit'in muhalefetiyle karşılaştılar. Namık Kemal 1888'de Gelibolu mutasarrıfı olarak İstanbul'dan uzaklaştırıldığı yıllarda, 1888'de vefat etti.

Yeni Osmanlılar'ın etkisi 1876 Anayasası'na konan "geçici" rafa kaldırmadan sonra bile devam etmiştir. Ancak bu noktada gerçek bir tarih birimi olarak görmemiz gereken "II. Abdülhamit devrinin" çerçevesini iyice sınamamız gerekir. Bu çerçeve en iptidaî şekliyle bize resmî söylemde anlatılan "despotluk" devri değildir. Modernite ile geleneksellik öğelerini kendi içinde birleştiren, kendi içinden çelişkili ve bu çelişkiye sonunda yenik düşen bir devirdir. Bu karmaşık yumağı tam olarak çözebilmenin daha eşiğinde bile değiliz. Ancak buraya bir başlangıç noktası koyabilirsek, o da II. Abdülhamit devrinde Tanzimat reformcularının düzenleyici- rasyonelleştirici vurgunun devam etmiş olmasıdır.

Stanford Shaw bir makalesinde, Padişah'ın İngiliz büyük elçisi Sir Henry Elliott'a, tahta geçtikten bir müddet sonra yapmasını istediği bütün düzenlemeleri geliştirdiğini göstermiştir. Kişileri medreseden çıkarıp "okullar"a gitmeyi temin eden odur. Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek okullara destek veren ve geliştiren odur. Bu deneyimde baştan beri üzerinde durduğum (iç dinamiği hâlâ esrarlı olan) tarikatların bir çeşit popülist güç ifade ettiklerini anlayıp bir taraftan müceddidî Nakşibendiliğe ve Gümüşhanevî dergâhına uzak dururken daha genelde bu gücü kendisine mal etmeye çalışan da odur.

Memleket sathında telgraf ve demiryolu ağları onun ısrarıyla kurulmuştur. 1890'larda ABD *Library of Congress*'e yolladığı ve Türkiye'nin enfrastrüktür bakımından ne derece "modern"leştirildiğini anlatan fotoğraf albümleri kaygısını ifade eder.

"Türklük" ve "hükümranlık" unsurlarının birbirinin içinde olan öğeler şeklindeki düşüncesi Yeni Osmanlılar'ın bir tutumunu devam ettirir. Onların açıkları Asya ile ilgili jeopolitik spekülasyonları ciddiye aldığı anlaşılıyor.

Saydığımız bütün bu olumlu çerçevelerden bakıldığında rejime sadık kalıp Abdülhamit devrini normal saymış okur yazar kitlesini anlamakta bir zorluk çekilmiyor. Asıl üzerinde durulması gereken konu Abdülhamit'i destekleyenler açısından "normal" olarak gözüken şartların hangi sebeplerden dolayı bazıları için "anormal" veya "ağır" gözüktükleri ve onları karşıt gruplar oluşturmaya iten faktörlerin neler olduğudur. Bunun bir ipucunu Yeni Osmanlılar'ın kaynağı olan toplum katını, 1890'ların ihtilalcilerin toplum katıyla karşılaştırmakta buluruz.

Yeni Osmanlılar'ın toplumsal tabanı Tanzimat devlet hiyerarşisi ve -geliştiği derecede- İstanbul'un Batı'dan haberdar "sosyetesiydi". Buradaki iç içelikten bir örnek Yeni Osmanlılar'ın en "ihtilalcisi" olan (Çelik, 1994: 213) Mehmet Bey'dir. Mehmet Bey sonradan Sadrazam olan Mahmut Nedim Paşa'nın yeğeniydi. Bütün Yeni Osmanlılar'ın yüksek devlet personeliyle yakın ilişkileri vardı ve devlet kurumlarında yetişmişlerdi. 1890'ların Jön Türkler'inde bu toplumsal orijin değişmiştir, ana çerçeve "devlet" değil "yük-

sekokul"dur. Yalnız bu yönden bile ne kadar değişik bir "statü alanı" kaynağı ile karşı karşıya bulunduğumuz açıktır.

Yüksekokulların standardının yükselmesi Abdülhamit'in desteklediği bir yöntemdi. Bundan dolayı, örneğin Mülkiyenin öğretim personeli zamanın en yetenekli aydınlarından, Abdurrahman Şeref, Recaizâde Ekrem gibi kimselerden oluşuyordu.

Böylece Jön Türklerin Yeni Osmanlılar'a nispetle "devlet sınıfı" ile çok daha esnek ilişkileri olduğunu ve Yeni Osmanlılar'ın içinde büyüdükleri bir devlet söylemi yerine, yetişmelerinde bir "okul söylemi"nin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Gerek okul gerek Batı'dan gelen kaynaklardan edinilen bilgiler 1860-1890 arası Türkiye'yi değiştirmişti. Genelinde Tanzimat'tan itibaren Batıcı-düzenleyici (rasyonelleştirici) nesnel adını verebileceğimiz unsurların artmış olduğu doğrudur. Fakat bunun kaba bir etki-tepki yoluyla değil, bir algılama-kavramlaştırma değişikliğiyle oluştuğu söylenebilir. Başka bir ifade ile iktisadî şartların değişmesi, idarî yapının yenilenmesi yeni eğitim kurumlarının harekete geçmesi tabii ki değişim için önemli bir çerçeve oluşturmuştur. Fakat daha önemlisi bu öğelerin etkisinin bir algılama değişikliğinden geçtiğidir. Önemli olan ve 1890'ların Jön Türklerini anlatan algılama örüntülerinin değişmesi olmuştur ve o sıralardaki karşı koyma sistematik muhalefeti, ayaklanma gibi hadiseleri anlamak için dikkatimizi bu algılama süreci üzerine odaklaştırmalıyız. Fakat bunu tek bir "dağarcık doldurma' olarak görmemiz 1890'ların temelinde yatan dinamiğini oluşturması için yeterli değildir. 1860-1890 arası süreci incelerken okumuş insanları çerçeveleyen eğitim gibi kurumları anımsayarak, dinamiğin yalnız bir yönünü ortaya çıkarmış oluruz. İkinci bir etki odağı olan Batı'dan edinilen bilginin "kafa değiştirici" dokusunun da açıklamazsak, yine dinamiğin bir yönünü ihmal etmiş oluruz. Bu "kafa değiştirmenin" de ancak çok "kat"lı olduğuna şüphe yoktur. Örneğin Şarkiyatçı Vambery 1860-1890 yılları arasındaki değişikliği anlatırken arada bir "tarih bilincinin" ortaya çıktığını vurgular. Bu bir "kolektif" kafa değişikliğidir. Ramsay de, Abdülhamit'in Anadolu'da bir "Osmanlılık" bilincinin oluştuğunu anlattığı zaman, bu kollektif bilincin bir şekline atıfta bulunur. Fakat bunlar Abdülhamit devri toplumsal değişiminin incelenmesinin ancak başlangıç öğelerini verir.

Önceki sayfalarda Tanpınar'ın Şinasi için ileri sürdüğü ve burada kullandığım değişik söylem ve değişik "muhayyile" kavramını Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler'le de kullanabileceğimizi sanıyorum. Şöyle ki:

Tanpınar Namık Kemal'in Abdülhak Hamid'e yazdığı mektubun bir satırı üzerinde duruyor. Altını çizdiği ifade şu: "bir güzelin velev mehâsin-i maneviye onun dağa benzetmek bizim tabiatımıza -zannımca- mülayim gelmiyor." (Tanpınar, 1988: 439. F. A. Tansel, "Mektuplarına göre Nâmık Kemal ve Abdülhamit", s. 21'den.)

Namık Kemal'in "güzel"i dağa benzetmekte zorlanması, tabiatla ilgili geleneksel-aksi omatik bir kavramlaştırmanın ve ona bağlı bir estetik anlayışının sınırlamasından ileri gelmektedir. Tanpınar, Kemal'in biraz da zorlanarak, zamanla buradaki tutumunun aksine "muhayyilesini tabiattan ve eşyadan gelen" ihsaslara açtığını anlatıyor. (Tanpınar, 1988: 371).

Jön Türklerin a) zamanlarındaki genel kurumsal gelişmelerde b) eğitim kurumlarında c) muhayyileleri seviyesinde tekrar tekrar aynı "tabiattan ve eşyadan gelen" vurgularla karşılaştıklarını söyleyebiliriz. Böylece Şinasi'de bir şahısta gördüğümüz bir vurgu, 1890'larda toplumsal ve iktisadi şartların yarattığı yeni çerçevelerde gelişiyor. Bu gelişme ise paradoksal olarak bir bakıma eğitim kurum-

larını geliştirmek isteyen Padişah'ın bir "atiyesi"ydi.

Jön Türklerin hareketinin uzun vadesine baktığımız zaman ise bu "maddîciliğe" ve beraber yürüyen rasyonalizasyon başlangıçlarına kısmen set çekildiği görülebilir. *Başka bir ifade ile başlangıçta Jön* Türkler enerjilerini İmparatorluğun güçlenmesine çevirir ve bunun kurumların değiştirilmesiyle olacağını umarken, zamanla "kimlik" konusunun bu yolda karşılaşacakları en önemli problem olduğunu, Ermeni, Arap, Arnavut kavramlarının ayrı bir problem alanı oluşturduğunu görecek-lerdi. Ilginç olan Yeni Osmanlıların kimlik arayışları sırasında aynı güçte bir tepki ile karşılaşmamış olduklarıydı. Bunun basit bir ifadesi olarak "milliyetçilik" sorununu karşılarında bulmalarını ifade edebiliriz.

Yepyeni bir yaratık olan devlet birimi*nin katı sınırları, milliyetçilik politikaları*, vatandaş enerjilerini bir merkeze toplama politikalarıyla pek tabii ki karşısında bu çerçevelere sığmayan toplum birimlerinin tepkisini bulacaktı. Devlet biriminin muhafazasında Abdülhamit'ten daha da ısrarcı olan Jön Türklerin de bu yeni güçlerle karşılaşmaları tabii idi. ❐

DİPNOTLAR

1 Zamanla, toplum bilimlerinde, Batı'da 19. yüzyıldan beri tartışılan fakat Türk aydınları arasında sıfıra yakın bir iz bırakan bir teorik çerçeve (Husserl, Schutz, Gadamer, Heidegger dörtgeni) gelişti: Toplumsal değişmenin a) yalnız "dış" belirlenimlerle değil b) "eski"leri sıfırlamadan ve c) "algılama, kavrama, anlama ve bunları zorlayarak yeniden yaratma" gibi "ara istasyonlarından" geçerek oluştuğu fikri berraklık kazandı. Batı'da bu yeni birikimi salt bir "kültür" yaklaşımı olarak görüp yerenler böyle bir anlatıma karşı çıktılar. Bizde ise teorinin içindeki "kat"lar (a, b, c) anlaşılmadığından tarihimizin ana hatlarının tanımlamasında aydınlarca *benzer yaklaşımlar kimi zaman tartışıldı* fakat profesyonel toplum araştırmacılarını hemen hiç etkilemedi. İleri sayfalardaki sunuşumda hem "maddî" belirlenimlerin hem de "kavrama"ya bağlı unsurların nasıl birlikte göz önünde tutulmaları gerektiğini göstermeğe çalışıyorum. Bizde böyle bir yaklaşımı toplum analizlerinde geliştirilecek birçok alan mevcut.

2 Gerçi Osmanlılar da "umur-u mülk-ü millet" *kavramını kullanmışlardı fakat bu hiçbir zaman* Avrupa'da 16. yüzyılda kullanılmaya başlanan "society" - "société" muadili değildi. bkz. Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî (1003-1008/1595-1600) Haz. Mehmet İpşirli, Cilt II, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 482. "Hey'et-i İçtimaiye aynı zamanda muhtemelen o yıllarda Fransız tarihçisi Michelet'nin kullandığı ve baş tacı ettiği "peuple", "halk" karşılığıydı. Bu açıdan Şinasi'nin kullandığı "millet"in de yeni bir anlamı vardı.

3 İçinde yoğuruldukları toplumsal çerçevenin (gerek okuryazar halk gerek elit tabaka) dolayısıyla ne kadar "Osmanlıca" bir vurgu benimsemek mecburiyetinde kaldıkları da ortaya çıkıyor.

4 Francois Georgeon, "Un positiviste ou Orient ou XIXe Siécle: Charles Mısmer, La Turquie et l'Islam," in François Georgeon, Des Ottomans *aux Turcs, İstanbul, ISIS, 1995, ss. 124-157. Ali* Suavi mektubun Ganesco adında bir Romen tarafından yazıldığını bildirir. Bk. Ş. Mardin, "The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton, 1962, s. 278

Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti

GÖKHAN ÇETİNSAYA

Çağdaş Türk siyasî düşünce tarihi çalışmalarının duayeni Şerif Mardin'in vardığı hükme göre, "19. yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19. yüzyıl 'düşünce sosyolojisi'nden bahsedebiliriz." Yine Mardin'in yargısına göre, Batı'daki gibi bir felsefî spekülasyon söz konusu değildir, amaç "devleti kurtarmak" ve bunun için kısa vadeli, pratik, "devlet için geçerli" çözüm yolları aramaktır (Mardin, 1983: 9-17).

Eğer Mardin'in teklif ettiği şekilde bir 'düşünce sosyolojisi' yapılacaksa, bu düşüncelerin ortaya çıktığı, bir çözüm olarak düşünüldüğü, kısaca devletin içinde bulunduğu ortamı iyi anlamak gerekiyor. 19. Yüzyıl'da Osmanlı İmparatorluğu'nun karşılaştığı (ikisi de birbiriyle yakından ilişkili) iki temel iç ve dış tehdit mevcuttu: Rusya tehlikesi ve gayrimüslim milliyetçiliği/ayrılıkçılığı. Üstelik devletin zaaf içinde olması, (Mehmet Ali Paşa örneğinde olduğu gibi) Müslüman unsurlar arasında da ayrılıkçı eğilimlere yol açmaktadır. En hayati sorun çok farklı unsurlardan oluşan bir imparatorluğu ayakta tutma gayretidir. Tanzimat dönemi boyunca gösterilen bütün çabalar, toplam nüfus içindeki payları %40 gibi önemli bir oranda olan gayrimüslimlerin ayrılıkçılığını önlemek içindir. 1840'lardan 1870'lere kadar bütün siyasî fikir tartışmaları ve siyasî elitler arasındaki bütün mücadele, aslında bu meseleye getirilen (bir başka ifadeyle devletin nasıl kurtarılması gerektiği konusunda ileri sürülen) farklı (ve çoğu zaman karşıt) çözümlerden ibarettir.

Bu yazı 'Tanzimat zihniyetini' yansıtmayı amaçlıyor. Ancak Tanzimat dönemi düşünce hayatının bütün yönlerini değil, sadece siyasî düşünceyi ele almayı hedefliyor. Bunu yaparken de, bütün siyasî fikir akımlarını değil, sadece Tanzimat projesinin yürütücüleri olan, bürokrasiden yetişme (hepsi de en azından nazırlık ya da büyükelçilik yapmış) devlet adamlarının zihni yapılarını, dünya görüşlerini, siyasî düşüncelerinin belli temel taşlarını ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Zaman dilimi olarak 1830'ların sonları ile 1870'lerin ilk yarısını kapsayan bu çalışmada ele alınan devlet adamları farklı yetişme ortamları içerisinde farklı eğitim düzeylerine sahiptir: Mustafa Reşit Paşa (1800-1858), Sadık Rıfat Paşa (1807-1858), Mustafa Sami Efendi (ö. 1851), Âli Paşa (1815-1871), Fuat Paşa (1815-1869), Münif Paşa (1828-1910), Safvet Paşa (1814-1883), Sadullah Paşa (1838-1891), Mustafa Fâzıl Paşa (1830-1875), Halil Şerif Paşa (1832-1879), Mahmut Nedim Paşa (1818-1883), Mithat Paşa (1822-1884). Bu isim listesi

genellikle 19. yüzyıl başıyla 1830'lar arasında doğmuş yaklaşık üç kuşaktan oluşmaktadır. Bu kişilerin bizzat kaleme aldıkları metinlerden hareketle Tanzimat (devlet adamlarının) zihniyetinin ipuçları yakalanmaya çalışılacaktır.

Bütün bu kişilerin bıraktıkları metinlere genel olarak baktığımızda, 1700'lerden beri gelen ıslahat hareketlerinin geçirdiği aşamaların bir muhasebesi sonucunda, devletin iç ve dış problemleri karşısında ne yapılması gerektiği hakkında, hemen hemen hepsinin aynı fikirde buluştuklarını söyleyebiliriz: Eski usullerden vazgeçmek! Tanzimat Fermanı, "usûl-i atîkayı bütün bütün tağyîr ve tecdîd" etmekten bahsederken, Fuat Paşa'ya göre geçmiş ile ilgiyi keserek yeni gelişme ufuklarına yönelmek zorunludur. Bu potansiyel mevcuttur ama, bunun için "bütün siyasî ve idarî kurumlarımızı değiştirmek mutlaka gereklidir" (Akarlı, 1978: 1-2). Bu topyekûn *değişim önerisi için iki temel gerekçe* ileri sürülür: dinî ve beşerî.

Fuat Paşa'ya göre, "herhangi bir devletin artık Avrupa'da varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve zorunlu olan bu önemli [siyasî ve idarî] kurumları *İslamlığın güvenliği* için bir an önce mutlaka benimsemeliyiz." Devletin yönetimini bu doğrultuda *değiştirerek İslâma aykırı hiç bir şey* yapılmayacaktır. Zira, "dinî ve beşerî bütün kurumlar için geçerli olan birinci yasa kendini koruma yasasıdır." Girişilen bütün ıslahat hareketlerinde İslâmın korunmasından başka bir amaç güdülmemiştir (Akarlı, 1978: 2, 7). Âli Paşa da, "ehven-i şer" prensibinden hareket etmekle beraber yine aynı sonuca varır. İslam devletini ve milletini "kurtarmak için artık ufak tefek sakıncalara bakılmamalıdır." Asıl olanı korumak için ayrıntılardan belli bir dereceye kadar fedakârlık etmek gerekmektedir. Osmanlı devletinin karşı karşıya bulunduğu felaketler karşısında, "devlet gemisini kurtarmak için bir yük atmakta" duraksanırsa, bir başka ifadeyle "en az kötüyü benimsemek hükmünde" olan bu tedbirler benimsenmezse, İslam devletlerinin en büyüğünün varlığı tehlikeye girer; İslam devleti çöker ve İslam milleti istiklalini kaybeder. "Devlet-i Aliyye'ye bir hal olursa, din ve milletimiz tamamen sahipsiz kalır ve birliği berbat olur." Bu nedenle, "şimdiki durumumuzu bulunduğumuz yüzyılın gereklerine elden geldiğince eriştirmek (...) farz derecesini geçmiştir" (Akarlı, 1978: 12, 15).

İkinci gerekçe beşeridir: İnsan *ihtiyacat-ı zamaniyeyi* takip etmeli, ***icab-ı asr u zamana*** uygun hareket etmelidir. *Efkâr ve etvâr-ı mutaassıbâne*den sakınmalı, ***hal-i inziva*** ya da *taassub-ı hal* yerine Avrupa ile *mübadele-i efkâr* yolu tutulmalıdır. Sadık Rıfat Paşa'nın ifadesiyle, devlet işlerinde "asır ve zamanın hükmünü ve ihtiyacâtını bilip ona göre hareket etmek" gerekmektedir. Zira, "tabiat-ı beşeriyyeye muhalif olan hüküm ve madde, daimî, câri ve pâyidar olamaz. (...) Hilâf-ı tabiat olan şey, hiç bir zamanda iyi olamaz. (...) Çünkü ***mizac-ı asr ve efkâr-ı zamâne cuş u hurûşa gelmiş bir nehre*** benzer. Bu sebeple, "***efkâr-ı zamâneye tebaiyyet*** eden zevât, hem sür'atle ileri gider, hem de ser-menzil-i merama vâsıl olur. 'Rüzgârın önüne düşmeyen âdem yorulur' denildiği gibi mizâc-ı asra *muhalif olan niyât ve efkârın fi'ile* gelmesi ve gelse bile devam etmesi" mümkün değildir (Kaplan, 1988: 38-39, 50).

Tanzimat döneminde siyasî düşüncemize birçok yeni kavram girmiştir. Burada bu dönem metinlerinde en çok geçen dört kavram çifti (medeniyet ve terakki, ulûm ve fünûn, kanun ve nizam, hürriyet ve meşveret) seçilerek, bu kavramların ışığı altında Tanzimat düşüncesinin izleri sürülmeye çalışılacaktır.

MEDENİYET VE TERAKKİ

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre, "Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. (...) Tanzimat'tan sonra ilk ideoloji cris-

tallisation'u bu kelimenin etrafında olur. "İmparatorlukta 19. yüzyıl boyunca ortaya çıkacak, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi bütün fikir akımlarının temelinde bu yatar. Tanzimat dönemi kullanılışında medeniyet her şeydir; her şeye kadir, kendisinden bir din gibi bahsedilen, din haline getirilen bir kavramdır. Örneğin şiirlerinde medeniyetten bir din gibi bahseden Şinasi, Tanpınar'ın ifadesiyle, "getirdiği nizamla bize medeniyetin kapısını açan Reşid Paşa'yı bir peygamber gibi över. O, bazen 'medeniyet resûlü', bazen 'fahr-ı cihan-ı medeniyet' olur, devri 'asr-ı saadet', vücudu 'mucize', millet arasında görünüşü 'bi'set' (Hak tarafından gönderilme) dir. Bu yeni dinin kitabı vardır: 'kanun'" (Tanpınar, 1985: 152, 200).

1830'larda ilk kullanılmaya başlandığında henüz "civilisation/sivilizasyon" kelimesine Türkçe bir karşılık bulunamamıştır. Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rıfat Paşa gibi bu kavramı ilk kullanan devlet adamlarının yazdıkları metinlerde, "sivilizasyon usûlü... yani terbiye-i nâs ve icrâyı nizâmât", "sivilizasyon usûl-i mergûbesi", "Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usûl-i me'nûsiyet ve medeniyeti" gibi çeşitli karşılıklarla ifade edilmeye çalışılan kavram, 1850'lerde kesin anlamını bulur ve "medeniyet" karşılığını alır (Baykara, 1992). 1860'ların başlarında medeniyeti "cemiyet-i beşeriyeyi terkib eden efradın her yönden mazhar-ı *emniyet-i kâmile* ve mütemetti-i nimet-i *asayiş ve refah* olması demektir" diye tanımlayan Âli Paşa'ya göre, "nev-i benî adem bi-t-tab' medenidir ve bu tabiatın tabiat-ı asliyesi ise daima terakki-i medeniyeti müstelzim ve müsted'î olduğu derkârdır" (Âli Paşa, 1862).

Dönemin diğer Tanzimat yazarlarında da benzer ifadelerle karşılaşırız. *Mecmua-i Fünûn* sayfalarında genel olarak, 'ulûm, fünûn ve sanayi sayesinde, toplum içindeki fertlerin işbirliğine dayanarak, insanları refah, rahatlık, servet ve dolayısıyla da saadete ulaştıran bir yol' olarak tanımlanan medeniyetin insanoğlu için tabii ve zaruri olduğu, insanların medeniyete muhtaç oldukları sık sık vurgulanır. Tanzimat dönemi kullanılışında medeniyetin karşıtı bedeviyettir. Medeniyet niçin bedeviyet karşısında üstündür, gereklidir ve kaçınılmazdır? Buna *Mecmua-i Fünûn* yazarlarını izleyerek üç temel argümanla cevap verebiliriz: İlk olarak, insanın tabiatı gereği medeni olma zorunluluğu vardır. İnsanoğlu (bir sosyal evrim süreciyle) "vahşiyet ve huşunet" halinden "bedeviyet" haline oradan da "medeni" hale geçer. Medeniler tabiatı kendi kontrollerine alır, ondan istifade eder, menfaatine göre kullanır; bu sayede saadete erişir. İkinci olarak, medeniyetin askeri güç bakımından üstünlüğü vardır. Münif Paşa "Mukayese-i İlm ü Cehl" başlıklı yazısında, yirmi otuz bin kadar Avrupalının, birkaç aylık mesafeyi katederek, üç yüz elli milyonu aşkın nüfusu ve birkaç milyon askeri bulunan Çin devletini kolayca mağlup etmelerini örnek göstererek, "eğer Çinliler *usul-i kadime*-i *medeniyet*-i *gayri mükemmeleleri* muhafazasında ısrar etmemiş olsalar idi, birkaç bin ecanibin şu hakaretine düçar olurlar mıydı?" diye sormaktadır. Tanzimat devlet adamları için sömürgecilik ve ırkçılık medeniyetin doğal, haklı ve kaçınılmaz bir sonucu olarak görülür. Üçüncü olarak, dinî açıdan da medeniyetin bedeviyete üstünlüğü savunulur. Klasik İslam geleneğinden kalkarak, ilim-medeniyet ve cehalet-bedeviyet arasında paralellik çizilir; medeni olmak eşittir Müslüman olmak formülüne, medeni olmak dinin bir gereğidir, sonucuna varılır (Aydın, 1995).

Bütün Tanzimat yazarları medeniyet ile terakki arasında güçlü bir bağ kurarlar. Âli Paşa'ya göre, "daire-i emniyet ve refah bir hal ve vüsatte kalmayıb bi-t-tedrîc tevessü etmek ister ve bu tevessüe *terakki* ıtlak olunur" (Âli Paşa, 1862). Medeniyetin ayrılmaz bir parçası olan terakkinin savunulmasında dinî argüman tekrar kar-

şımıza çıkar. Fuat Paşa'ya göre, insan sürekli kendini aşmak eğilimindedir. İnsan tabiatının bu özelliği İslam'ın özüyle tam bir uyum içindedir. İslam terakkiyi amaçlayan bütün akideleri içermektedir: "İslamlık bize aklımızı iyi kullanıp dünyanın terakkisi yolunda ilerlemekliğimizi emretmekte ve değil Arabistan'da ve Müslüman ülkelerde, hatta yabancı yerlerde, Çin'de, dünyanın en ırak köşelerinde bile bilim ve beceri ışığını aramaya bizi yöneltmektedir" (Akarlı, 1978: 2). Klasik İslam geleneğinden alınan Çin örneği, "ilmi Çin'de dahi olsa arayıp almakla memuriyetimiz malumdur" ya da "ilmi tahsile çalış Çin'de ise var ara bul" gibi ifadeler Tanzimat yazarlarınca en sık kullanılan kalıplardan birisidir.

Yine Fuat Paşa'nın söylemine devam edersek, "İslamlığın emrettiği bilim başkalarının tahsil ettiği bilimden farklıdır sanılmasın. Katiyyen. Bilim tektir. Akıl ve idrak dünyasını her yerde aynı güneş ışıtır ve ısıtır. Ve madem bizim inançlarımızca İslamlık evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesidir, o halde yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı nerede bulunmuş olursa olsun, ister putperest ister Müslümanlar arasında, ister Medine ister Paris'te olsun, her zaman İslam'a aittir" (Akarlı, 1978: 2). Bu argümanın mantıkî sonucu şudur: Öyleyse, Avrupa'nın buluşu olan yeni yasa ve gelişme araçlarını bizim de benimsememememiz için hiç bir engel yoktur. Fuat Paşa'nın bu yaklaşımı Yeni Osmanlılar kuşağına kadar olan dönemde Tanzimat zihniyetinin önemli bir özelliğine işaret eder. İlk dönem Tanzimat devlet adamları kendilerini Avrupa'dan farklı bir medeniyetin ve ilim geleneğinin varisleri olarak görmezler; medeniyet ve bilim tektir. Yazılarında "İslam medeniyeti" ya da "Avrupa medeniyeti" gibi kavramlara (ya da Garp/Şark ayrımına) rastlanmaz. Yeni Osmanlı düşüncesinden farklı olarak sentez yapılacak iki ayrı medeniyet anlayışı çok belirgin değildir (Aydın, 1995). Avrupa



Bir özgürlükçü olmaktan ziyade ılımlı reformcu sayılabilecek Mithat Paşa, 'rasyonel' anlamda 'iyi' yöneticiliğin erdemini güncelleştirmesiyle, geleneksel siyasal zihniyette ricale (devletadamı) verilen önemi de ihyâ etmiştir.

medeniyeti ve bilimi Müslümanların "yitik malı"dır; geçmişte Avrupa'nın İslâmdan devralıp geliştirdiği miras şimdi tekrar İslâm dünyasına ithal edilebilir.

Tanzimat yazarları için medeniyet her türlü maddi ve manevi ilerlemedir; her türlü ilerlemenin ön şartıdır. Medeniyetteki ilerlemenin sonu yoktur. Peki medeniyet ve terakkinin ölçüsü ne olacaktır? Fuat Paşa'ya göre, "artık önemli olan çok terakki etmek değil, fakat kesin olarak Avrupa'nın öteki ülkeleri kadar terakki etmektir." Avrupa'da söz sahibi olabilmek için terakki yolunda Avrupa ülkelerine yetişilmeli ve hatta onlarla yarışılmalıdır: "mahvolma felaketinden kurtulabilmekliğimiz, İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip olmaklığımıza bağlıdır" (Akarlı, 1978: 1-2). Medeniyet ve terakkinin ölçütü ise toplumun değişik kesimlerine göre

farklılıklar gösterir. Tüm toplum kesimleri göz önüne alındığında, medeniyet kısaca insanı saadete götüren her şeydir: oteldir, lokantadır, kâğıt paradır, müzedir, antikadır, kaldırımdır, trendir, telgraftır, baloya gitmektir, rokfor peyniri yemek, taharetsiz gezmek ya da eşini kıskanmamaktır. Ancak inceleme konusu yaptığımız devlet adamları için genel olarak demiryolu, karayolu, şirketler, nüfus çokluğu, şehirleşme, kanun ve nizam, emniyet ve refah gibi şeyler bir toplumun medeniyet ve terakki derecesini gösterir. Örneğin Fuat Paşa'ya göre, "Avrupa ülkeleri kadar demiryoluna sahip olduğumuz gün dünyada en önde gelen bir devlet olacağız"; *Mecmua-i Fünûn* yazarlarına göre ise, bir memlekette yollar, şirketler ve nüfus çokluğu gibi kıstaslar ahalinin *derece-i medeniyetini* gösterir.

Peki medeniyetin kaynağı/sebebi nedir?

ULÛM/AKIL VE FÜNÛN/MAARİF

Tanzimat söyleminde, faziletleri saymakla bitmeyen medeniyet ve terakki ile bilgi/bilim kavramları arasında güçlü bir ilişki kurulur. Bu dönem yazarlarının sık sık vurguladığı gibi, Avrupa medeniyetinin sebebi iklimi, toprağı ya da din ve mezhepleri değildir; ilim ve fen (ya da marifet, fazilet, maarif, akıl) gücüyledir. Avrupalılar cehaleti en büyük kötülük bilirler; en büyük gayretleri maariftedir (Örneğin bkz. Mustafa Sami Efendi, 1996).

Bu dönem Tanzimat yazarlarına göre, medeniyetin bütün nimetlerinin ortaya çıkışı ilim ve akla bağlıdır. Sadık Rıfat Paşa'nın ifadesiyle, Avrupa medeniyeti "Cenab-ı Hak'kın insana ihsan eylediği liyâkat ve istidat ve sa'y u gayret ve ulûm ve maarifin kisb ü tahsiline ikdâm ve dikkat semeresiyle eşref-i mahlûkat olan insanın işidir. Ma'muriyet-i mülk ve memleket kesret-i nüfus ve ziraat ve san'at ve servet ve ticaret ve ahalice sa'y u gayret ile hasıl olur ise de, bunların cümlesinin husûlü dahi, yine *ilim ve akla* menut ve muhtaçtır" (Kaplan, 1988: 48). Âli Paşa'ya göre de, "her bir cemiyet-i insaniyenin *derece-i temeddün ve terakkiyesi* kendüsünü terkib eden (...) azanın *mertebe-i terbiye ve vukufuna* göre olmak umur-i zaruriyedendir." Gıdasız beden olamayacağı gibi "medeniyyun bi-t-tab' bulunan insan dahi gıda-i ruhani olan ilimsiz, hayat-ı temeddünden mahrum olmak mukarrerdir" (Âli Paşa, 1862).

Fuat Paşa'nın yukarıda medeniyet ve terakki bahsinde öne sürdüğü dinî gerekçeyle tekrar karşılaşırız. Avrupalılar bu ilimlerin bir kısmını kendileri bir kısmını da eskiden Müslüman Araplardan alıp geliştirmişlerdir. Mustafa Sami Efendi'nin ifadesiyle, "Ortaya çıkışı Müslümanlar tarafından olduğu için aslında bizim gerçek mîrâsımız olan ilim ve kemâl, eğer eskiden olduğu gibi İslam memleketlerinin ahâlisine yaygınlaştırılabilse (...) bu suretle Avrupalılar'ın pek çok zaman ve emek ile vücûda getirdikleri her türlü nizam ve sanayi [yani medeniyet] pek az vakit içinde milletimize dahi yayılacak ve o zaman her yönden kârlı olacağız" (1996: 117-8). Tanzimat Fermanı'nda da benzer bir ifadenin yer alması ("beş on sene zarfında"), Avrupa medeniyetine çok kısa bir zamanda ulaşılabileceği beklentisinin 1856 öncesi dönemde yaygın olduğunu gösterir. (Bu işin çok kısa bir zamanda olamayacağı 1856 sonrasında fark edilmeye başlanacaktır.) Üstelik "... bütün arazimiz münbit ve mahsuldâr olduğu için ve halkımız da yaratılıştan zekâ ve ferâset ehli bulunduğu için..." bunun gerçekleşebilmesi için şartlar hazırdır (a.g.e. Benzer bir ifade için krş. Tanzimat Fermanı).

Görüldüğü üzere ilk dönem Tanzimat devlet adamları için genel olarak Avrupa'da ilmin gelişmesini teşvik eden unsurlar, Osmanlının kısa zamanda pratiğe geçirmesi mümkün olan, Müslüman halkın zihniyet ve dinini değiştirmeden be-

nimseyebileceği özelliklere sahiptir. İslam kimliği ve kültürü korunarak Avrupa'dan arzu ettikleri kurumları ve değerleri ithal etmenin mümkün olduğunu düşünen bir yaklaşımı savunan bu bürokratlara göre, yapılacak bazı siyasî ve idari reformlar/kurumlar yoluyla Osmanlı toplumunda, Avrupa toplumu gibi eğitimli ve bilimde ilerlemiş bir toplum yaratılabilecektir. Bu yüzden Tanzimat bürokratlarının, Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkları çoğunlukla sosyal, iktisadi ve benzeri 'harici' şartlar çerçevesinde açıkladıklarını; din, zihniyet ve ilmi gelenek gibi 'dahili' farklılıkları vurgulamadıklarını görmekteyiz (Aydın, 1995).

İlim ve fennin yararlarına gelince (tıpkı medeniyetin faydalarında olduğu gibi), iktisadi/mali sahadan askeri sahaya kadar pek çok yararı sayılmaktadır. Bir yandan "âhiretimizi dahi bayındır kılar"ken, diğer yandan "halkımızın bütününün ilimden nasîbi olduğu takdirde herkes vatan ve milletinin kıymetini gerektiği gibi öğrenecek"tir (Mustafa Sami Efendi, 1996: 118). Mustafa Fâzıl Paşa'ya göre, Prusya'nın Avusturya'yı yenmesinin sebebi, "Prusya ahâlisinin Avusturyalıdan ziyade malûmâtlı olduğudur" (Kaplan, 1978: 4). Bütün bu sebeplerle, Sadık Rıfat Paşa için ilim tahsil etmek dince ve akılca farzdır. Âli Paşa için ise, "sermaye-i saadet olan ulûm ve fünûn-i nafianın neşr u tamimine say eylemek vezaif-i *hubb-i vatan ve millettir*" (Âli Paşa, 1862).

Bu bizi eğitim konusuna getirir. "Toplumsal değişmenin biricik esası ve her maddi ve manevi büyüklüğün tükenmez kaynağı" kabul edilen genel kamu eğitimine önem verilmesi hususunda herkes hemfikirdir. Âli Paşa için de devletin en birinci işi genel eğitimi yaygınlaştırmaktır: "milletimizin eğitimini ve bilgisini gereken dereceye getirmeye pek çok çaba, emek ve para harcamamız da kesin bir zorunluluktur. Yoksa (...) dayanamayıp biteriz ve her nasıl etsek ve çevremize Çin duvarı gibi hisarlar çeksek yine bilgili kavimler bize üstün gelir, giderek her şeyi elimizden alırlar." Genel eğitimden kastettiği "Islam ve Hıristiyan çocuklar(ın) bir araya karıştırılarak" kaynaştırıldığı karma eğitimdir. Gayrimüslim unsurlara her alanda fırsat eşitliği verilmesine karşı çıkanların gerekçelerine hak vermekle birlikte şu cevabı verir: "Ancak, ne yazık ki, sözü edilen bilgi [yüzyılımızda ülkenin yönetimi için gerekli bilgi] olmaksızın ve kendimizi öteki uygar milletler düzeyine getirmeksizin, bizim bu ülkeyi Hıristiyanlar olmasa da yönetemeyeceğimiz bellidir" (Akarlı, 1978: 15).

Şimdi de medeniyet ve terakkinin en önemli esaslarından kabul edilen kanun ve nizama değinelim.

KANUN / HUKUK VE NİZAM/TANZİM

Tanzimat devlet adamları için, medeniyet ve terakkinin en önemli esaslarından biri temel/tabii ferdî hakların teminat altına alındığı, iktidarın keyfî yönetiminin sınırlandığı, kanun hakimiyetinin sağlandığı bir hukuk devletine imkân tanımasıdır. Muntazam devlet olarak adlandırılan bu sistem medeniyetin bir gereğidir.

Böyle bir kanun devleti kurmak (ya da Avrupaî anlamda mutlak monarşiye geçmek), sihirli bir el gibi devleti kurtarmanın (gayrimüslim milliyetçiliğini ve dolayısıyla dış müdahaleyi önlemenin) bir çaresi olarak görülmekteydi. Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat ilanından kısa bir süre önce Lord Palmerston'a söylediği gibi, kafasında 'değişmez esaslara müstenit iyi işleyen bir iç idare' (*hüsn-i idare*) kurmak fikri vardır. Buna göre, "(tesis edilmesi elzem olan) yeni (siyasî) müesseseler, akl-ı selimin ve idrakin emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkes, değişmeyen bir sistemin hakiki faidelerini istihsal ederdi. İstibdat azaldıkça, hükümete karşı sevgi çoğalır ve halk bütün kalbiyle faydalı olan ve iyilik bahşeden yeniliklere bağlanırdı. Böylece

Mithat Paşa

GÖKHAN ÇETİNSAYA

1822'de İstanbul'da doğan (Ahmet Şefik) Mithat Paşa Tanzimat döneminin en önemli devlet adamlarından birisidir. Bir ulema ailesine mensup olan Mithat Paşa 10 yaşında Kur'an'ı ezberleyerek hafız oldu. 1834'te Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi'ne girdi. 'Mithat' mahlasını aldığı bu büroda kısa zamanda başarı gösterdi. Bu sırada bir yandan Arapça ve Farsça öğrenirken, bir yandan da dönemin ünlü alimlerinin cami derslerine devam etti. 1840'da Bâbıâli Sadâret Kalemi'ne nakledildi. Tanzimat'ın ilanı ertesindeki bu dönemde bürokraside sağlam adımlarla yükselmeye başladı. Aynı zamanda taşrada çeşitli görevlerde bulundu: tahrirat kâtipliği, divan kâtipliği, teftiş ve tahkikat memurluğu.

1849'da dönemin en nüfuzlu kuruluşu olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye Mazbata Odası'na geçti. Bu görevde de aynı başarıyı göstererek on yıl içinde başkâtipliğe yükseldi. Burada Reşit, Âli ve Fuat paşaların dikkatini çekerek, merkezde ve (Balkanlar da dahil olmak üzere) taşrada kendisine verilen özel görevleri başarıyla yerine getirdi. Eyalet idaresinde reform konusundaki fikirleri bu sırada şekillenmeye başladı. Reşit, Âli ve Fuat paşalarla ilişkileri arttıkça, Bâbıâli'de yaşanan iktidar mücadelesi içinde dostlar ve düşmanlar kazandı. Bu paşaların iniş ve çıkışları onun da kariyerini etkilemeye başladı. Reşit Paşa'nın ölümünden sonra Âli ve (özellikle) Fuat Paşa'nın himayesine giren Mithat Paşa, 1858'de, kariyerindeki düşüşlerden biri sırasında, Avrupa'ya giderek, Paris, Londra, Brüksel ve Viyana'da altı ay geçirdi. Yakın zamanda öğrenmeye başladığı Fransızcasını ilerletti.

Bürokratik kariyerinin ikinci aşaması 1861'de, Balkanlar'da en sorunlu eyaletlerden biri olan Niş'e vali atanmasıyla başladı. Üç yıl boyunca görev yaptığı bu eyaletteki başarısı onu (önce Balkanlar daha sonra bütün ülke için düşünülen) yerel idari reformun mimarlarından birisi yaptı. 1864'te İstanbul'a çağrılarak yeni oluşturulmaya çalışılan "vilayet usulü"nün hazırlık çalışmalarına katıldı. Aynı yıl, bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkan nizamnamenin örnek uygulaması için seçilen Tuna vilayetine vali oldu. Bugünkü Bulgaristan sınırlarına sahip olan Tuna vilayetinde üç buçuk yıl boyunca gösterdiği olağanüstü başarı nedeniyle, vilayet sistemi birkaç yıl içinde ülkenin diğer bölgelerine de genişletilmeye başlandı.

1868'de yeni kurulan Şurâ-yı Dev-

sırf millet sevgisinin muharrik kuvvetiyle hakiki bir reformun süratli inkişafı ve dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun, karşısına geçilemeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu" (Mardin, 1990: 250).

Tanzimat ilanının hemen öncesi ya da sonrasında kaleme alınan metinlere baktığımızda, bu değişmez esaslara dayalı yeni idareyi kurmak için, her şeyden önce yapılacak en temel şey, "mücedded bir suret-i idare vaz" etmek ve "tebaa-i Devlet-i Aliy-

let'in başına getirilmesiyle bürokratik kariyerinin üçüncü aşaması başladı. Vazifesi kanun layihaları hazırlamak ve tartışmak olan Şurâ-yı Devlet'teki kısa süreli başkanlığı döneminde metrik sistem, vatandaşlık, madenler, emniyet sandığı ve sanayi mektebi gibi konular üzerinde çalıştı. Merkezde ilk kez yüksek bir göreve gelen Mithat Paşa, kısa zamanda Sadrazam Âli Paşa ile hem kişisel düzeyde hem de Şurâ-yı Devlet ile ilgili meseleler üzerinde anlaşmazlığa düştü. Bir yıl sonunda (Mart 1868-Şubat 1869) başarısını kimsenin tartışmadığı valiliğe (bu sefer kendisini bir Arap vilayetinde kanıtlamak üzere) geri dönmeyi kabul ederek Bağdat'a atandı. Musul ve Basra'nın da dahil olduğu, bugünkü Irak'a tekabül eden Bağdat vilayetini üç sene boyunca geniş yetkilerle (aynı zamanda 6. Ordu kumandanı idi) ve başarıyla yönetti.

Âli Paşa'nın 1871 Eylül'ünde ölümü ile birlikte iktidar Tanzimat karşıtlarının lideri Mahmud Nedim Paşa'ya geçince çatışma kaçınılmazdı. Kendisine yönelik baskılar karşısında Mayıs 1872'de Bağdat valiliğinden istifa ederek İstanbul'a döndü. Hemen (başta Yeni Osmanlılar çevresi olmak üzere) muhalefetin ilgi odağı haline geldi. İstanbul'da kalmasını tehlikeli bulan Mahmud Nedim Paşa'nın önce Sivas'a, olmayınca Edirne'ye 'vali olarak sürmesi' sürpriz bir gelişmeye yol açtı: görev yerine gitmeden önce padişah tarafından huzura kabul edilen Mithat Paşa (rakibi hakkında-



Mithat Paşa, geleneksel Osmanlı yönetim zihniyetinin ve "devletlû" nosyonunun modern "siyaset ve devlet adamı" figürüne dönüşümü sürecinde bir eşik oluşturur. Bu dönüşümü temsil eden bir sembol kişilik olarak Cumhuriyete devreden bir imgesi vardır.

ki şikayetlerin son dereceye varmasının da etkisiyle) Sadrazam atandı. Bürokrasinin zirvesindeki bu görevi ancak 80 gün sürebildi (Temmuz-Ekim 1872). Kısa zamanda (kendisini Niş valiliğinden beri istenmeyen adam ilan eden Rusya elçiliğinin de çabalarıyla) Saray'la arasında baş gösteren çeşitli siyasî/idari uyuşmazlıklar nedeniyle azledildi.

Bundan sonraki dört sene boyunca Mithat Paşa kısa süreli görevlerde bulundu: Adalet Nazırı (Mart-Eylül 1873);

ye'lerinden olan bilcümle ehl-i İslam ve milel-i saire"ye, kısaca herkese "can ve mal ve muhafaza-i ırz ve namus hususlarında" *emniyet-i kâmile* vermek, yani *nizâmât* denilen şeyleri yerine getirmektir (Kaynar, 1985: 171-84). Tanzimat Fermanı'ndaki ifadeyle, devletin "*hüsn-i idaresi* zımnında bazı *kavanin-i cedide* vaz' ve tesisi" gerekli görülmüştür. Bu gerekli kanunların en temelleri (ister Avrupa'ya ister İslam'a göre, ister Şer'an ister kanunen olsun temel/tabii kişi haklarıdır): can ve mal, ırz ve namus,

Selânik Valisi (Ekim 1873-Şubat 1874); uzun bir mazuliyet döneminin ardından tekrar Adalet Nazırı (Ağustos-Kasım 1875). Birinci görevinden azledilerek Selânik'e gönderilmesinin sebebi, Sadrazam Şirvanizade Mehmet Rüşdi Paşa'nın konağında Sultanın keyfî iktidarını sınırlayabilmek için alınması gereken (mebusan meclisi de dahil) önlemler üzerine yaptıkları tartışmanın ve bu konuda Mithat Paşa'nın bir layiha hazırlamakta olduğunun Abdülaziz tarafından öğrenilmesiydi. 1875 Kasımı'nda ise kendisi çığ gibi büyüyen problemler (idari kaos, mali iflas, Bosna-Hersek'te başlayan isyana çare bulunamaması) karşısında Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'yı protesto etmek için istifa etti.

İstanbul'da çekildiği köşesinde (1875-76 kışında) mevcut rejimden hoşnut olmayan ve kurtuluşu ancak meşruti rejimde gören çeşitli (ulema, sivil ve asker bürokrasiye mensup) çevrelerle temas içerisinde oldu, anayasa ve parlamento fikrini tartıştı. 1876 ilkbaharında İstanbul kamuoyunda hoşnutsuzluk tırmandıkça Mithat Paşa alternatif iktidar odağı haline geldi. Hazırlanışında kendisinin de parmağı olduğu söylenen Medrese öğrencilerinin gösterileri (10-11 Mayıs) sonucu Mahmud Nedim Paşa'nın azledilmesiyle kurulan yeni kabinede Mithat Paşa da yer aldı. Artık devletin kurtarılması için düşünülen çarelerin önündeki tek engel Sultan kalmıştı; kısa bir süre içerisinde, Sadrazam Mütercim Rüşdi Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa, Şeyhülislam Hayrullah Efendi ve Mithat Paşa'nın başını çektiği "hal' erkânı" Abdülaziz'i tahttan indirdiler (30 Mayıs 1876).

Ancak, son yetmiş yıllık Osmanlı tarihindeki bu ilk saray darbesi sorunları çözmek yerine, peşi sıra gelen bir dizi olumsuzluklar nedeniyle daha da karmaşıklaştırdı: a) darbeyi gerçekleştirenlerin arasında anayasa ve meclisin gerekliliği konusunda ihtilaf çıktı; b) devrik sultan Abdülaziz (arkasında şüpheler bırakarak) intihar etti; c) Hüseyin Avni Paşa bakanlar kurulu toplantı halindeyken Abdülaziz'in öcünü almak isteyen bir subay tarafından katledildi; d) Balkanlar'da devam eden isyan (Bulgaristan'dan sonra) Sırbistan ve Karadağ'a da yayıldı; e) tahta geçtiği günden beri psikolojik rahatsızlık gösteren V. Murad bu trajik olayların da etkisiyle akıl sağlığını yitirdi; f) bu duruma bir çare bulunamayacağının anlaşılmasıyla tahta II. Abdülhamit geçirildi (31 Ağustos 1876).

Bütün bu zaman zarfında Mithat Paşa kendisini büyük bir iktidar mücadelesinin içinde buldu ve bütün çabasını kendi başkanlığında kurulan bir komisyon vasıtasıyla anayasanın hazırlanması ve kabul edilmesine hasretti. Sultan Abdülhamit ve desteklerini aldığı (Cevdet Paşa gibi) muhafazakâr Tanzimatçılar ile Mithat Paşa ve yandaşları arasındaki tartışmalar sonucunda, üzerinde zorla da olsa (karşılıklı tavizlerle) uzla-

vergi ve askerlik hususlarında *emniyet-i kâmile* (ya da *hukuk-ı lazime-i hürriyet*) veren kanunlar/nizamlardır.

Kanun ve nizam ile terakki arasında birebir ilişki kurulur. Sadık Rıfat Paşa'ya göre, "Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu" uyarınca ilerlemek herkesin "can ve mal ve ırz ve itibârı hakkında *emniyet-i kâmilesinin* istihsaline", yani *hukuk-ı lazime-i hürriyet*in gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır. Avrupa devletlerinde olduğu gibi, "*emniyet ve hukuk-ı hürriyet* be-gayet

şılan anayasa metni 23 Aralık 1876'da ilan edildi. Bundan daha birkaç gün önce (19 Aralık'ta) Sadrazamlığa getirilen Mithat Paşa bu ikinci sadaretinde iç politikadan çok, son safhasına varmış olan Balkan krizi ve büyük güçlerin müdahaleleri ile uğraşmak zorunda kaldı. Mithat Paşa'nın isyanların yol açtığı diplomatik krizi Rusya ile bir savaşa dönüştürmeden sonuçlandırabilme çabası (savaş isteyen bir kamuoyu, sürekli Rusya lehinde müdahalelerde bulunan Avrupalı güçler ve ne yapacağına henüz karar verememiş tecrübesiz fakat kurnaz bir padişah üçgeninde) başarısız kaldı. Bütün merkezî yüksek görevlerinde olduğu gibi, Osmanlı elitinin geleneksel tarzına ters gelen bağımsız şahsî üslubu/davranışları ve Saray'la kısa zamanda başlayan çeşitli siyasî/idari anlaşmazlıklar (özellikle Mithat Paşa'nın 'millet askeri' adıyla gönüllü asker toplaması, saltanatı lağvederek cumhuriyet ya da kendi diktatörlüğünü ilan edeceği şayiası, padişaha karşı sorumlu bir sadrazamdan çok millete sorumlu bir başbakan gibi davranması) üzerine karşılıklı restleşmelerin sonucunda azledilerek yurtdışına sürüldüğünde sadaretinin henüz 49. günündeydi (5 Şubat 1877).

Osmanlı-Rus savaşı dönemini (Nisan 1877-Şubat 1878) yurtdışında (İtalya, İspanya, Fransa, İngiltere ve Avusturya) geçiren Mithat Paşa, Abdülhamit aleyhinde herhangi bir faaliyette bulunmaktan kaçındı. Aksine, Avrupa kamuoyunda Rusya karşısında Osmanlı Devleti'ni savunan bir çaba içerisinde oldu. Ağır savaş yenilgisinin ardından, tekrar iç meselelere yönelen Abdülhamit, dışarda kalmasını sakıncalı bulduğu Mithat Paşa'nın yurda dönerek ailesiyle birlikte Girit'te ikamet etmesine izin verdi. İki ay bile geçmeden ise, uzun kriz ve savaş yılları sonrasında ciddi problemlerin başgösterdiği Suriye'ye vali atadı. Son derece farklı unsurlardan meydana gelen Suriye vilayetindeki yaklaşık iki yıllık valilik döneminde (Kasım 1878-Ağustos 1880) tıpkı Tuna ve Bağdat'da olduğu gibi bayındırlık, maarif ve asayiş alanlarında benzer icraatlarda bulunmak istedi ise de, gerekli gördüğü politikaları uygulayabilmek için aynı yetki devri ve genişliğini merkeze yaptığı ısrarlı başvurulara rağmen elde edemedi. Üstelik geçmişte kendisine düşman kıldığı kişiler Yıldız Sarayı içinde konuşlanmış, aleyhinde sayısız jurnal üretiliyor ve vilayet idaresinde yapmaya çalıştıkları 'Mehmet Ali Paşa özentiliği' olarak görülüyordu. Daha önce istifası iki kez reddedilen Mithat Paşa sonunda İzmir valiliğine kaydırıldı.

Bir yıldan az süren bu son valiliğinde (Ağustos 1880-Mayıs 1881) etrafındaki çember iyice daralmaya başladı. Abdülhamit'in kendi rejimini oturtma süreci çerçevesinde geçmişle hesaplaşma başlamış, Sultan Abdülaziz'in ölümü dosyası tekrar açılarak aslında intihar etmeyip öldürüldüğü hakkında (başta paşanın hasımları olmak üzere) deliller

mutena ve muteber" tutulmalı, hiç bir zaman "gadr ü cebr muamelesi"ne başvurmadan "idare-i emr-i hükümetde *hukuk*-ı *millet ve kanun-ı devlet* üzere hareket" edilmeliydi. Zira, bağımsız bir hükümetin idaresi "kavanin-i Şer'iyye ve *kavanin-i akliyye*-i *siyasiyye*" dışında olursa, "hükümet-i cebriyye" haline gelirdi. Bu meşru olmayan hükümetlerde ise "*gayret-i vataniyye*" ve "*hubb-ı vatan ve millet*" olamazdı. Mevcut kanunlardan ve yönetimden hoşnut olan bir milleti kışkırtmak

üretilmeye başlanmıştı. Asıl amaç (bunca yıl sonra bile hâlâ alternatif iktidar odağı olarak görülen) "hal' erkânı"nı bertaraf etmekti. İstanbul'daki dostlarından aldığı uyarılara rağmen yurtdışına kaçmayan Mithat Paşa Mayıs 1881'de tutuklanarak İstanbul'a getirildi. Saray darbesine karışan diğer asker ve sivillerle birlikte (Abdülaziz'in katline iştirak suçuyla) Yıldız Sarayı içinde kurulan özel bir mahkemede yargılanarak (ve aksi yöndeki bütün savunmasına rağmen suçlu bulunarak) idama mahkûm edildi. İç ve dış itirazlar nedeniyle cezası Abdülhamit tarafından ömür boyu hapse çevrilerek, diğer hükümlülerle birlikte Taif'e gönderildi. Yaklaşık üç yıl boyunca (yurtdışına kaçabileceği şüphesiyle) gittikçe ağırlaşan ve kötüleşen bir muameleye maruz kaldı. Her şeye rağmen anılarını gizlice kaleme almayı başardı. Hapishane günlerinde kendisini ibadete veren, dinî ilimler ve tasavvufa yönelen Mithat Paşa, 7/8 Mayıs 1884 gecesi hücresinde boğularak öldürüldü. Resmi ölüm sebebi şirpençe olarak açıklanan Mithat Paşa'nın cesedi bile şüphe konusu olmuş, gerçekte ölüp ölmediğinden emin olabilmek için Yıldız Sarayı tarafından defalarca soruşturma yapılmıştır.

Tanzimat devlet adamları içerisinde Mithat Paşa farklı bir kuşağı temsil eder. Hariciye'den veya Tercüme Odası'ndan gelmez; çok kısa bir yurtdışı tecrübesi vardır; Fransızca'yı geç yaşta (ve doğal olarak belli bir düzeyde) öğrenebilmiştir; fikri kaynakları doğrudan Batı etkisi taşımaz. Elli yaşına gelinceye kadar Bâbıâli'de yüksek siyasî görevlerde bulunmamıştır. Kariyerinin büyük kısmı merkezde veya taşrada idari görevlerde geçmiştir. Diplomasi en zayıf tarafını oluşturur. Ülkenin genel siyasî meseleleri karşısında bir 'vali bakış açısına' sahip olduğu söylenebilir; olayları taşradan İstanbul'a bakarak değerlendirir. Bu da onun (yüksek siyasî görevlerinde) hem avantajını hem de dezavantajını oluşturur.

Gerek günümüze kalan metinlerden gerekse uyguladığı politikalardan kalkarak baktığımızda, Mithat Paşa'nın siyasî düşüncesi üç ayaklı bir temel üzerine oturur: Osmanlıcılık, meşveret/meşrutiyet ve genişletilmiş bir adem-i merkeziyet (yerinden yönetim). Mithat Paşa medeniyet ve terakki, ulûm ve fünûn, kanun ve hürriyet gibi hususlarda tipik bir Tanzimat adamıdır. İslâmiyetle barışıktır. Osmanlıcılık (ittihad-ı Osmani) siyasetine ve müsavat (eşitlik) prensibine yürekten bağlıdır; bu bağlılığını icraatıyla da ispatlamıştır.

Âli ve Fuat Paşa çizgisinden farkı bir siyasî rejim olarak Meşrutiyet'in (anayasal monarşinin) gerekliliği hususundadır. Bu bakımdan Avrupa medeniyet ve terakkisi ile anayasal düzen arasında kurduğu doğrudan sebep-sonuç ilişkisi ilginçtir: "devlet ve milletin uğradığı hal-i buhran ve tehlikelerden [gayrimüslim ayrılıkçılığı, mali israf,

mümkün değildir (Kaplan, 1988: 28, 38). Şinasi'nin "bildirir haddini Sultan'a senin kanunun" dediği gibi, Sultan'ın (ve hükümet üyelerinin) yapılan kanunlara uyacağına dair "vallahi deyu kasem-i billah" ettiği böyle bir sistemde amaç, sarayın keyfi iktidarının sınırlandırılmasıdır.

Kanun ve nizamın ya da diğer bir tabirle muntazam devletin üç temel yararı vardır. İlk olarak, tebaa ile devlet arasındaki ilişkileri düzenler. Tanzimat Fermanı'ndaki ifadeyle, "dünyada candan ve ırz u namustan

idari suistimal, kanunsuz/keyfi idareden] kurtarılması (...) tedbir ve tek çaresi meşveret usulü, hürriyet ve serbestlik esası üzerine kurulan ve Avrupa'nın medeniyet ve mâmûriyetini bugün gördüğümüz ilerleme derecesine getiren Constitüsyon kanunu gibi memleketimizde de bir kanun çıkarılmasına bağlıdır" (Mithat Paşa I, 1997: 191). Aynı şekilde, Osmanlıcılık ve Meşrutiyet fikri de birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. 'İmtizâc-ı akvâm'ı (farklı unsurları birbirine kaynaştırabilmeyi) başarmak için meşruti/anayasal rejim gereklidir. Hazırlanacak olan bu 'kanun-i esasî'nin amacı "çeşitli ırk ve cinslerden mürekkep olan Devlet-i Osmaniye tebaasının müsavatıyla beraber, cümlesinin Osmanlı nam ve bayrağı altında birleşip toplanması"dır. Eğer bütün bunlar gerçekleştirilebilirse "umum ahali ve tebaa (...) kanun-i esasî gereğince vaad olunan hürriyetin lezzetiyle fevkalâde memnun, müslim ve gayrimüslim herkesin kalbi devlet ve vatan gayretiyle" dolacaktır (Mithat Paşa I, 1997: 206, 216). Âli ve Fuat paşalardan ayrıldığı bir başka nokta da, Tanzimatın öngördüğü kısmî adem-i merkeziyet (yerinden yönetim) ve tevsi-i mezuniyet (yetki genişliği) uygulamasının gerekirse kısmî bir federalizme kadar götürülebileceği konusundaki bakışıdır. Bununla beraber bu mahalli otonominin ayrılıkçılığa kadar gitmesine izin vermez; devletin egemenlik hakları ve toprak bütünlüğü konusunda hassastır. Bu tür eğilimleri gerektiğinde kuvvet kullanarak bastırmaktan çekinmemiştir.

Çok başarılı geçen valiliklerinde Osmanlıcılık siyasetinin ve meşveret prensibinin samimi ve başarılı bir uygulayıcısı olmuştur. Bu bakımdan Tanzimatın bütün ideallerine bağlıdır: eğer gayrimüslim tebaanın can ve mal güvenliği sağlanır, sosyoekonomik bakımdan durumu iyileştirilir, ve yönetime katılarak söz sahibi olması sağlanırsa, karma bir genel eğitim sisteminin de yardımıyla Osmanlı yurtseverliği yaratılabilir, milliyetçilik akımları önlenebilirdi. Bu sebepten valiliklerinde bir yandan Müslüman ya da Hıristiyan bütün yönetilenlerin (tabii ki eşraf vasıtasıyla) yönetime katıldığı ve böylece ona sahip çıkacağı bir idare tarzını benimseyerek tavizsiz bir şekilde uygularken, bir yandan da hizmet ve faaliyetlerini üç ana alan üzerinde yoğunlaştırmıştır: asayiş, bayındırlık ve maarif. Bu alanlarda gerçekleştirdiklerinin bir dökümünü yapmak gerçekten etkileyicidir. Vilayet yönetimindeki bu başarısına karşın merkezdeki yüksek görevlerde aynı başarıyı gösterememiş ya da göstermeye vakit bulamamıştır.

Türk siyasal hayatında bir mit haline gelen, anayasal ve parlamenter rejimin simgesi sayılan 'hürriyet şehidi' Mithat Paşa'nın, Jön Türk hareketinden Türk Soluna kadar farklı kesimlerin kahramanı olarak her dönemde 'geri' karşısında 'ileri'yi temsil ettiği varsayılmıştır.

eazz bir şey olmadığından, bir adam onları tehlikede gördükçe" bunların muhafazası için devlet ve memlekete zararlı teşebbüslere bile girişebilir; halbuki bunlardan emin olduğu zaman "sıdk u istikametten ayrılmayacağı ve işi ve gücü hemen devlet ve milletine hüsn-i hizmetten olacağı" açıktır. Aynı gerekçe mal emniyeti için de geçerlidir. Mal emniyeti olmayan "herkes *ne devlet ve ne milletine ısınmayıp* ve ne imâr-ı mülke bakmayıp" sürekli endişe ve ızdırap içinde olur; halbuki "emvâl ve emlâkinden

emniyet-i kâmilesi" olursa, kendi işi ile uğraşıp kazancını arttırmaya çalışır ve kendisinde her geçen gün "*devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti artıp*" iyi davranışlarda bulunur. Sadık Rıfat Paşa'nın deyişiyle, "ol memleket ki *vatan* ittihaz olunmağa şâyândır, onda *hukuk-ı tasarruf-ı emlâk ve emvâl ve muamelât* ve dostlarıyla ihtilat ve ünsiyette *emniyet-i kâmile* mevcut ve mer'î olmak lâzım gelir" (Kaplan, 1988: 37).

İkinci olarak, ilk dönem metinlerinde kanun (kanun-ı akliyye-i siyasiyye) ile kuvvet ve refah arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Örneğin, Tanzimat ilanı öncesi toplanan meclis mazbatasında, "*kavânin-i cedîde* vaz' olunmadıkça tahsil-i kuvvet ve miknet ve iktisab-ı âsâyiş ve refahiyyetin çaresi olamayacağı cümle tarafından itiraf kılınmış olduğu..." belirtilirken (Kaynar, 1985: 171), Tanzimat Fermanı'nda şu ifadeler yer almaktadır: "Velhasıl, bu *kavânin-i nizamiyye* hâsıl olmadıkça, *tahsil-i kuvvet ve ma'mûriyyet ve âsâyiş ve istirahat* mümkün olmayıp..." Üçüncü olarak, her şeye muktedir olan kanun (ve nizâm) güzel ahlak ve terbiyenin de kaynağıdır. Sadık Rıfat Paşa'nın ifadesi ile "insanı islah ve terbiye eden ancak kanun ve nizâmâttır. Ve tehzib-i ahlâk ise, kavanîn ve nizâmât-ı haseneden tevellüd eder" (Kaplan, 1988: 37).

Bir 'muntazam devlet'te tabii ki haklar ve vazifeler konusunun, tebaa-devlet ilişkilerinin gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Bu konuda Tanzimatçıların hepsinin 'asrın icabı'nın farkında olmalarına rağmen, 'memleketin içinde bulunduğu şartlar icabı' farklı yaklaşımlar sergileyebildiklerini görüyoruz. Bir grup, Sadık Rıfat Paşa'nın veciz ifadesiyle, "hükûmetler halk için mevzu' olup, yoksa halk hükûmetler için mahlûk değildir" görüşündedir (Kaplan, 1988: 35). Münif Paşa da benzer bir yaklaşıma sahiptir: Eskiden "eşhâs devlet için yaratılmıştır zannedilir idi." Halbuki "hükûmet dahi heyet-i ictimâ'iyyenin selâmet ve saadet-i hâli esbâbının husûlü yani halkın (...) mesâlih-i umûmiyyesinin tesviye ve istihsâl ve istikmâli için teşekkül ve teessüs" etmiştir. "Hükûmetin vazifesi mesâlih-i umûmiyyeyi tesviye için bir nezâretten ibâret bulunduğu anlaşılmıştır" (Kaplan, 1988: 183-4).

Âli Paşa ise meseleyi hak ve vazife zaviyesinden ele alır. Ona göre, "çarh-ı cerh-i idare-i beşeriyenin mihveri ve kâffe-i hey'ât-ı mütemeddinenin ruhu *hak ve vazife* olup hangi cemiyette bu kaideye riayet ziyade ise anın hâli âsar-ı ma'muriyet ve ümran ile mâlî olduğu..." aşikârdır. "Bunun haricde tarifi her memleketin kavânîn ve nizâmât-ı mer'iyyesinin temin etdiği hukukdan istifade etmek her ferdin hakkı ve ana itaat eylemek vazifesi"dir (Âli Paşa 1862). Bu manada, "devlet ve hükûmetlerin en önemli işi, tebaanın birbirine zıt emellerinin karşılaşmasından doğacak tehlikeleri önlemek için, herkesin *hakkını* sağlamakla beraber *vazifelerini* de gereğince yerine getirmesini dikkatle göz altında bulundurmak"tır (Akarlı, 1978: 13).

Buraya kadar yazılanlardan Tanzimat döneminde sanki yeni bir 'adalet dairesi'nin oluştuğunu söyleyebiliriz. Buna göre, insana her şeyden önce lazım olan ilim ve fendir; ilim ve fen olmadan medeniyet ve terakki olmaz; medeniyet ve terakki ancak kanun ve nizâmla olur; kanun ve nizâm olan memlekette tebaa devlete bağlanır; tebaası ve devleti birbirlerinden emin olan memleket refah ve saadete erer. 1860'larda bu 'daire'ye hürriyet ve meşveret de katıldı.

HÜRRİYET VE MEŞVERET

19. yüzyılda bir devletin gündemine siyasî hürriyetler ve meşveret/meşrutiyet meselelerinin gelmesi kaçınılmazdı; Osmanlı devletinin gündemine de 1860'ların ikinci yarısında yerleşti. Tanzimat döneminde temel/tabii kişi hürriyetleri ya da "hukuk-ı hürriyet" konusunda en kapsamlı izahı inceleme konusu yaptığımız devlet adam-

ları arasında (konumuz dışında kalan Yeni Osmanlılar haricinde) bir tek Münif Paşa'da buluyoruz.

Münif Paşa hürriyeti, "Almanya'lı hakîm-i meşhur Kant cenabları" ve Montesquieu gibi çeşitli kaynaklardan alarak, "âlem-i medeniyyete nâfi' olan ve hiç bir kimseye muzırr olmayan harekâtta herkesin serbest" ya da ferdin "hukuk-ı meşrû'asına mutasarrıf" olmasıdır diye tarif eder. "Hukuk-ı hürriyet başkasının hukuk-ı hürriyetine dokunmayacak kadar ilerleyebilir. Yani hürriyetin başka hududu olmayıp, bunun hududu diğerinin hudud-ı hürriyetidir" (Kaplan, 1988: 182). Peki, "hürriyeti sû-i istimâlden muhâfaza için kavânîn ile vaz'olunacak hudud nedir?" Münif Paşa yine 'Avrupai' bir cevap verir: "sû-i istimâlin men'i, yine hürriyet ile olur. (...) İşbu hürriyet-i akliyye ne kadar men' ve tazyîk ve tahdîd olunursa olunsun, madem ki mukteză-yı tabiat-ı insaniyyedir, madem ki bir haktır, bir gün olur zuhûr eder. Şu kadar var ki bir müddet tehîr olunmuş olur" (Kaplan, 1988: 189, 192).

Hürriyet ile medeniyet ve terakki arasında doğrudan bir ilişki vardır: "Hürriyet, her türlü terakkiyâtın menba'ıdır. Hürriyet olmasa bu terakkiyât hasıl olmaz. Hür olmayan adamın terakki ihtimâli yoktur. Çünkü hür olmalı, sa'y etmeli, esbâbına teşebbüs eylemeli ki terakki olsun" (Kaplan, 1988: 183). Sadullah Paşa da aynı görüştedir: Bu [medeniyet ya da] "terakkiyât-ı beşeri[ye] (...) bütün hürriyet eseridir. Akvâm ve milel bu sâyede karîn-i saadettir. Hürriyet olmayınca emniyet olmaz. Emniyet olmayınca sa'y olmaz, sa'y olmayınca servet olmaz, servet olmayınca saadet olmaz!" Örneğin, Paris'te görülecek bütün "âsâr-ı nefîse kanun-ı hürriyete tâbi' memâlikin mahsûl-ı terakkiyâtıdır" (Kaplan, 1978: 638). Mustafa Fâzıl Paşa'ya göre de, (ihtilal sonrası) Fransız milleti hürriyet sayesinde dünyanın en faal ve en zengin milletlerinden olmuştur: "Bunun sebebi oldur ki, milletler maddeten dahi hürriyetle muammer olurlar. Ve her nerede ki muhâfaza-i hukuk olunmaz, orada âkıbet yiyecek ekmek bulamayacak dereceye inilir." Prusya'nın Avusturya karşısındaki askeri zaferi bile "iğneli tüfenkten ziyade ahalisine verdiği serbestlik sâyesindedir" (Kaplan, 1978: 6, 10).

Hürriyetler muhteliftir: hürriyet-i mezhebiyye, hürriyet-i edebiyye/ahlâk, hürriyet-i akliyye/ilmiyye, hürriyet-i sanâyi', hürriyet-i ticâriyye, hürriyet-i şahsiyye ve hürriyet-i siyâsiyye. Münif Paşa için hürriyetin en başlıcası ve en mühimi hürriyet-i akliyye/ilmiyyedir (*la liberté entellectuelle*): "Esas, hürriyet-i akliyyedir. Hürriyet-i mezhebiyye ve ahlâkiyye ve ticâriyye ve sınâ'iyye ve husûsiyye ve siyasiyye ve saire bundan sonradır" (Kaplan, 1988: 187, 191). Hürriyet-i akliyyeden başlayarak bütün bu hürriyetler "tedricen" (aşama aşama) meydana gelir; siyasî hürriyetler ise en sonda yer alır. Bu sürecin tamamlanabilmesi için belli şartların oluşması gerekir ki, bunların başında "terbiye/eğitim" gelir. Bu noktada hemen hemen bütün Tanzimat devlet adamları hemfikirdir.

Örneğin Sadık Rıfat Paşa'ya göre, "Terbiye-i millete ihtimam etmeyen devletlerde (...) ahlâk ve âdâb-ı hasene" bozulur. (...) Ahlâk ve âdâb-ı hasenesi olan kavim ve millet serbestiyet ve hürriyete müstahak olurlar ki, esbâb-ı serbestîyi umûr-ı hayriyye ve nâfi'aya bezl ve sarf ederler ve bilakis ahlâk-ı redîesi olan millet serbestîyete lâyık ve müstahak olamaz. Çünkü serbestiyete mazhar olsalar, serbestiyetin esbâb-ı hayriyesini umûr-ı rediyye ve muzırraya sarf ve ifnâ ederler" (Kaplan, 1988: 41). Münif Paşa'ya göre de, "Her ferd hürriyetten kendi *derece*-i *terbiye ve idrâki* nisbetinde istifâde edebilir. (...) Hürriyet, terbiye ve idrâk tevessü' ettikçe tevsî' kılınmalı ve evvel emirde terbiyeye müte'allik ulûm ve ma'ârifi halka ta'lîm ve ta'mîm etmelidir. (...) Onun için hü-

kûmetler mektebler küşâdıyla halkı ta'lîm ve terbiyeye sa'y ve gayret etmelidir. (...) Hürriyetten lâyıkıyla istifâde etmek için insanlar kendi terbiye-i umûmiyelerine i'tinâ etmelidirler." Münif Paşa şunları da ilave eder: "Hürriyetin tevessü ve intişarı terbiye-i umumiyeye mütevakıftır. Hürriyetin hakikatini derk ve onu talep ve icra etmek terbiye-i umumiyye ile hasıl olur. Terbiye-i umumiyye istihsalinin esbabı teshil edilmiş olmak için de bunu mecburi ve meccanen yapmışlardır. *Elhasıl hürriyetin mebniyyün-aleyhi terbiye-i umumiyyedir*" (Kaplan, 1988: 187, 192).

Her ne kadar son sırada yer alsa da, siyasî hürriyetler meselesi ister istemez (çeşitli iç ve dış şartların zorlamasıyla) Tanzimatçıların gündemine gelecektir. 1860'ların başlarından itibaren (1856 sonrası ortaya çıkmaya başlayan muhalefetin bir sonucu olarak) siyasî rejimle ilgili üç farklı görüş açısının oluştuğunu görüyoruz. Bir kere en başta, otoriter bir kanun devletinden veya genişletilmiş bir meşveretten yana olan Tanzimat bürokratları vardı. Tercihlerini Avrupa'da mevcut siyasî rejimler içerisinde İngiltere ve Fransa gibi "hükümeti meşrûta"lardan yana değil, Avusturya ve Prusya gibi "hükümet-i mutlaka"lardan yana yapmışlardı. Kanun hakimiyetinin hüküm sürdüğü ve kurumlaşmış bir meşverete izin verildiği bu hükümet-i mutlakada (mutlak monarşide) iktidar birkaç ehil devlet adamının elinde olacaktır.

Bunların karşısında Tanzimat'ın iç ve dış politikalarının başarısızlığa uğramaya başlamasından güç alarak 'devletin bekası' için farklı kurtuluş reçeteleri öneren iki farklı muhalif grup ortaya çıktı. Bir yanda, başını Mahmut Nedim Paşa'nın çektiği, iktidarın Bâbıâli bürokrasisinin elinden alınarak tekrar padişaha dönmesi ve padişahın Tanzimat öncesinde olduğu gibi hiç bir nizâm ve kanunla sınırlandırılmaması gerektiği görüşünde olan (klasik İslam geleneğindeki anlamıyla) istibdat taraftarları; diğer yanda, başını önce Mustafa Fâzıl Paşa'nın daha sonra Mithat Paşa'nın çektiği, devletin kurtuluşu için anayasal monarşi (hükümet-i meşrûta) rejimine geçmekten başka çözüm kalmadığını ileri sürenler vardı.

"Hükümet-i meşrûta usulü"ne geçmek isteyenler 1860'larda ciddiyet kazanmaya başlayan iki temel meseleye çözüm arayışı içindeydiler. Birincisi, 1856 Islahat Fermanı ve sonrasındaki politikalara rağmen gayrimüslim ayrılıkçılığının tekrar hızlanmaya başlamasıydı. İkincisi ise, Abdülaziz döneminde tekrar ortaya çıkan ve mevcut sistemde siyasî/idarî/malî büyük problemler yaratmaya başlayan padişahın (hukuku/hududu) iktidarının sınırlandırılması meselesidir. Buldukları çözüm, bir anayasa ilan ederek ve bir parlamento oluşturarak hem gayrimüslimleri (ve onların Avrupalı hâmîlerini) memnun etmek, hem de sarayı kontrol altına alarak hatalı politikaların önüne geçebilmektir.

"Hükümet-i meşrûta", "temsîlî hükümet" ya da "nizâm-ı serbestâne" olarak adlandırılan bu yeni "usul-i idare" Mustafa Fâzıl Paşa'nın ifadesiyle, "İslam ve Hıristiyanların kâffe-i hukukda ve vezâifte müsavatını mutazammın olacağından" Avrupa devletleriyle aramızdaki ilişkileri de düzeltecektir. Devletin temellerini güçlendirecek olan bu değişiklik için "padişahın istiklâl ve kudretini elinden alıp âlet menzilesine tenzil eder" itirazı da yersizdir: "nizâm-ı serbestâne denilen şey yalnız kuvvet-i istiklâliyeyi mahdud kılar, yani bir müstakil kuvvetin lüzumundan ziyâde olan cihetlerini kasreder, ve padişahdan ancak şu hali ref' eder ki, padişah aldanmaz ve fenalık etmez olur." Milletin dinlerini ve âdetlerini terk etmek zorunda kalacağı şayiası da doğru değildir: "Millet hakkında nizâm-ı serbestâne milletin namus ve salâhına mugayir hiç bir şey cebretmez, belki mal ve mülkü hıfzettiği gibi din-i mukaddesi dahi vikaye



Mülkiye öğrencileri... Mekteb-i Mülkiye (bugünkü Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi), bürokrasiyi modernleştirme ihtiyacını karşılayacak ehliyetli, kabiliyetli memur yetiştirmek üzere 1859'da iki senelik orta dereceli okul olarak açılmış, 1877'de yüksek okul yapılmıştır. Osmanlı modernleşme döneminden Cumhuriyet'e nakleden kurumlardan biridir; bürokrasinin yanı sıra "muhalif" elit yetiştirme geleneği de Cumhuriyet'e taşınmıştır.

eder" (Kaplan, 1978: 7). Bu çözümün bir diğer savunucusu olan (ve görüşlerini aynı tarihte- 1867'de- kaleme alan) Halil Şerif Paşa'nın argümanları daha açıktır: "Bu devlet, meşrûti hükûmet usulünü tatbik ettiği takdirde devam eder, kuvvetlenir ve ilerler. Evet! Osmanlı saltanatını kuvvetlendirecek ve kurtaracak yalnız bu usuldür. Meşrûti hükûmet, Osmanlı devleti'ni derhal Rusya'nın fevkine çıkartır. İslam ve Hıristiyanlar arasında siyasî ve hukuki bakımdan olan farklar ortadan kalkarak, hepsini bir adaletin himayesi altına dahil eder. Her ferd hukukundan emin olunca hepsinde vazife aşkı doğar. Siyasî ve hukuki bakımdan olan hissiyatın avdeti, Osmanlı imparatorluğunda derhal çalışma arzusunu ve gayretini arttıracak ve böylece de umumi servetin artmasını sağlayacaktır. (...) Eşitlik, mezhep, siyaset ve ticaret hususlarında serbestî usulünün kabulüyle de, Osmanlı devletinin kuvvetinin tezyid ve tahkimi bir mucize değildir" (Küçük, 1979: 635).

Âli ve Fuat Paşalar gibi Tanzimatçılar da (Meşrutiyet'i savunan yazarlar gibi) devleti kurtarmanın (ya da gayrimüslim milliyetçiliğini önlemenin) çaresinin Osmanlıcılık siyasetini ve müsavat prensibini tam anlamıyla uygulamaktan geçtiğini düşünmekteydiler. Nihai çözüm, Fuat Paşa'nın ifadeleriyle, "devletin ve ülkenin herkesin eşitliğine dayandırılan birliği"nde yatıyordu. Ülkede yaşayan "çeşitli halkları kaynaştırmak" ya da "ırk ve din ayrımı gözetmeksizin" kucaklamak gerekti. Kısaca, Âli Paşa'ya göre, "devletin temellerini pekiştirmek için tek ilaç",

"bütün tebaanın din ve mezhepten başka hususlarda birbirleriyle kaynaştırılması"ydı (Akarlı, 1978: 6, 7, 16). Lakin 'Meşrutiyet'in gerekliliği konusunda aynı fikirde değildiler; 'Meşrutiyet'ten değil, (genişletilmiş bir) 'meşveret'ten yanaydılar. Eski bir İslam-Osmanlı siyaset geleneği olan 'meşveret'in boyutlarını, II. Mahmud döneminden başlayarak, Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye'den Şûra-yı Devlet'e uzanan çizgide, Avrupa örneğindeki gibi genişletmeye, kurumsallaştırmaya, kalıcı ve etkili kılmaya gayret gösterdiler. Memleketi kurtarmak için Avrupaî manada bir 'kanun-i esasî'nin yahut 'Meşrutiyet'in Osmanlı'da uygulamaya konmasında şimdilik bir fayda yoktu. Böyle bir şey ancak medeniyetce son derece ilerlemiş ya da halkın zihinlerinde bu rejimi kabule iyice hazırlanmış olduğu bir ülkede uygulanabilirdi. Bu şartlar ise uzun zamana ihtiyaç gösteriyordu. Bu şartlar yerine gelmeden, böyle farklı millet, ırk ve mezheplerden oluşan bir ülkede bu rejim tatbik edildiği takdirde, imparatorluğu teşkil eden kavimlere ait hususi şartların etkisiyle iç çatışmalara yol açması kaçınılmazdı (Bilgegil, 1976: 51-105). Bu itirazlarının bir bakıma 'hiç kimseye bir yararı dokunmayan, insanlığın gelişmesine zararlı ve dünya barışını tehdit eden anlamsız milliyetçilik usulü'nü zihinlerinde 'serbestlik esası' ile eşitlemelerinden ileri geldiği anlaşılıyor.

Âli ve Fuat Paşalara göre mevcut kanun ve nizâmlar (örneğin 1864 tarihli Vilâyât Nizamnâmesi) layıkıyla uygulandığı, mevcut müesseselerin (örneğin Şûra-yı Devlet) serbestçe işlemesine izin verildiği ve özellikle müsavat esaslarına uyularak tatbik edildiği takdirde, Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya olduğu sorunlar çözebilirdi. Mevcut yapı içerisinde Hıristiyanlara biraz daha fırsat alanı yaratılabilirse (karma bir eğitim sisteminin de yardımıyla) her şeyin (bu arada padişahın keyfi tasarruflarının da) halledilebileceğini savunuyorlardı. Kısaca, İbrahim Edhem Paşa'nın dediği gibi, "bize konstitüsyon değil enstitüsyon lazımdır" (İnal, 1982: 635).

Âli ve Fuat Paşalar "vatanperverlik bahanesi altında en münasebetsiz 'ütopiler' peşinde" koşmakla ve 'düşmanların ağzından konuşmakla' suçladıkları bu kesimi sürgün ve yasaklamalarla durdurmaya çalıştılarsa da, 1871'de Âli Paşa'nın ölümünden sonra bu sefer, Meşrutiyetçiler ve istibdatçılar arasında bir iktidar mücadelesi başladı. Kaleme aldığı "Âyine-i Devlet" adlı risaleyle Tanzimat karşıtlığının teorisini yapmış olan Mahmud Nedim Paşa'nın fikirleri (Abu-Manneh, 1990) (Âli Paşa tarafından keyfi tasarruf talepleri 'Tanzimat-ı Hayriye'ye aykırı' olduğu gerekçesiyle sürekli engellenmeye çalışılan) Sultan Abdülaziz'e sarfettiği şu sözlerde özetlenebilir: "Efendimiz bir padişah-ı [klasik İslam düşüncesindeki anlamıyla] müstebidsiniz, her emir ve fermanınızı icraya muktedirsiniz" (Pakalın, 1940: 12).

Meşrutiyetçilerin başını çeken Mithat Paşa ve arkadaşlarınca ise, devleti zaafa uğratan "bu hastalıkların [idari suistimal ve mali israfların] en müessir ve kestirme tedbir ve çaresinin bir Mebusan Meclisi ile hasıl olacağı ittifakla kabul ediliyordu" (Mithat Paşa I, 1997: 172). Bizim milletin seviyesi ya da ülkenin durumu henüz müsait değil tarzı itirazlara karşı da Mithat Paşa şu cevabı vermektedir: "Fakat dünyada medeniyet ve kalkınma ile ilerleyen millet ve kavimlerin hepsi, bizim Kanun-i Esasî dediğimiz hürriyetçi düzenle bu refah ve saadete yükselmiş ve devletimizin idaresinden çıkalı çok zaman geçmeden Yunanistan, Sırbistan, Romanya ve hatta Bulgaristan bile hürriyet esası üzerine konulan ve 'Constitüsyon' denilen idarenin kurulmasıyla her biri düzenli bir devlet sırasına girmişlerdir. Kısacası nazarımızda seyis, çoban ve bahçıvan gözüyle bakılan ve en kabiliyetsiz

gördüğümüz Bulgarlar bile, becerilerini meydana koydukları halde, millet-i Osmaniye ve İslamiyyenin böyle bir kanun-ı medeniyet ve hürriyet düzenini henüz hak etmemiştir denilmesi ve milletimizin her kavim ve milletten aşağı tutulması pek ağır ve büyük bir sözdür" (Mithat Paşa II, 1997: 110).

Sonunda, Âli ve Fuat Paşalar'ın bıraktığı boşluğu doldurmak için sürdürülen bu iktidar mücadelesi ülkeyi önce bir krize ve ardından kaosa götürdü. Tanzimat politikalarının birer birer iflas ettiği bu dönem, Meşrutiyet taraftarı asker ve sivil bürokratlar ile ulemanın katıldığı (Yeniçeriliğin ilgasından beri asker ve ulemanın ilk defa 'siyasete karıştığı' modern Türk siyasî hayatının ilk) hükümet darbesiyle sonuçlandı (30 Mayıs 1876).

Sonuç olarak, her bakımdan bir deneme hüviyeti taşıyan bu yazının sınırlılıkları üzerinde durmak gerekiyor. Bir kere, modern dönem Türk düşünce tarihi çalışmalarının henüz 'arkeoloji' safhasında olduğu gerçeğinden hareketle, sadece bugüne kadar 'bulunmuş' metinler esas alınarak oluşturulan bu tablo, yeni 'keşifler' oldukça değişikliklere uğrayabilir. İkincisi, en başta belirtilen 'düşünce sosyolojisi'nden hareketle, burada söz konusu edilen fikirlerin siyasî, sosyal ve iktisadi gerçeklikle irtibatları daha ayrıntılı bir şekilde kurulabilir, ele alınan teklifler/talepler ifade edildikleri bağlamlar içerisinde anlamlandırılabilirdi. Aynı şekilde, burada ana çizgileriyle özetlenmeye çalışılan siyasî fikirlerin genel düşünce sistemi içerisindeki yeri, dönemin dini, iktisadi, sosyal ve bilimsel düşüncesi ile karşılaştırmalı olarak irdelenebilirdi. Üçüncüsü, ele alınan fikirlerin gerek esinlendikleri ya da etkisi altında kaldıkları Batı düşüncesi ile, gerekse klasik İslam ve Osmanlı geleneği/düşüncesi ile olan irtibatları kurulabilirdi. Yaygın kanaat Tanzimat (devlet adamlarının) zihniyetinin, Batı'dan ama Fransa ya da İngiltere'den çok Prusya-Avusturya'dan (Kameralizm'den) etkilendiği şeklindeydi (örneğin Türköne, 1993). Son zamanlarda ise Tanzimat düşüncesinin (Batı etkisini yadsımadan) aslında topyekün bir zihniyet değişimi yahut bir kopuş olmaktan çok, mevcut olan bir zihniyetin (örneğin 18. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin) bir tür dönüşümü olarak görülmesi hususunda (ne değişti/değişiyordan çok ne devam etti/ediyor soruları etrafında) birtakım dikkatlerin belirmeye başladığını görüyoruz (Abu-Manneh, 1994).

Burada gözden geçirebildiğimiz kadarıyla Tanzimat zihniyeti ile ilgili iki husus özellikle dikkati çekmektedir. İlk olarak, Osmanlı/İslam modernleşmesi, sosyoloji ve ekonomi perspektifinden uzak, siyaset ağırlıklı bir proje olarak ortaya çıkıyor. Siyasetin ekonomiden teknolojiye her şeyi kurmaya/düzenlemeye muktedir olduğu konusunda yaygın bir kabul var. İkinci olarak, bu dönem düşüncesi mevcut siyasî, sosyal ve ekonomik süreçleri yakından takip ederek, doğrudan etkilenerek, onların içerisinde oluşuyor. Bir başka ifadeyle, 'hayat' (ya da sosyoekonomik süreçler) 'düşünce'nin önünde yer alıyor; fikirleri değişime uğratan yahut yeni teklifleri şekillendiren de Batı'dan esinlenilen 'fikirler'den çok Batı'dan adapte edilen 'müesseseler' (ve onların yol açtığı sosyokültürel değişme) olarak beliriyor. Bu hiç şüphesiz Türk modernleşmesinin paradokslarından birisini oluşturuyor: hayatla düşünce (ya da sosyoloji ile ideoloji) arasındaki gerilim belki de Tanzimat'ın Cumhuriyet'e devrettiği mirasın unsurlarından biri olarak görülebilir. ❐

Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi

Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet

CEMİL KOÇAK

Osmanlı modernleşme hareketi, yönetici elit içindeki dar bir grubun, siyasî güç dengelerini devamlı gözeterek ve bu hassas dengeyi, zaman zaman ikna ederek, zaman zaman da güç kullanarak kendi lehine değiştirmeye çalışarak, dış müdahalelere zaman zaman karşı durarak, zaman zaman da bu müdahalelerden yararlanmaya çalışarak, ama her zaman gelgitler içinde sürdü. 19. yüzyılın Osmanlı toplumunda derin bir kırılmayı simgeleyen Tanzimat sonrasında, modernleşme yanlısı yönetici elit, kendi içinde de önemli sayılması gereken bir bölünmeye uğradı. Bugünden bakıldığında, Osmanlı modernleşme tarihinin birbiri ardına sıralanmış gibi görünen zincirleri içinde, Tanzimat modernleşmesi, bir anlamda kendi zıddını doğururken, bir anlamda da kendini tamamlayacak süreci başlatmış oldu. Yeni Osmanlılar hareketi olarak tanımlanan ve Tanzimat modernleşmesinin bir eleştirisi ile son siyasal formülasyonlarına ilişkin hatırı sayılır çekinceleri bulunan genç yönetici elit adayları, Osmanlı modernleşme hareketinde, modernleşme yanlısı ekip içinde bir muhalefeti oluşturuyorlardı. Yeni Osmanlılar hareketi, belki de genellikle sanıldığı gibi, homojen bir siyasî grubun açıkça deklare ve formüle edilmiş siyasal fikriyatını pek az yansıtır. Ortada bir hareketten ziyade, değişik genç elit adaylarının kendilerince geliştirdikleri bazı önermeler vardı. Söz konusu önermelerin birbirine ne ölçüde benzediği ya da ne ölçüde örtüşüp çeliştiği de ayrı bir konudur. Yeni Osmanlılar denildiğinde, siyasal ve ideolojik fikriyat olarak kendi içinde tutarlı, örgütsel bir dayanışma içinde, baştan kesin olarak belirlenmiş siyasî iktidar hedefleri olan bir gruptan söz etmek mümkün değildir. Olsa olsa, Yeni Osmanlılar namı altında, birbirleriyle zaman zaman yoğunlaşan, zaman zaman da uzaklaşan ilişkiler içinde bulunan, Osmanlı yönetici elit adaylarından söz edebiliriz.

Yeni Osmanlılar'ı oluşturan önemli isimler arasında bulunan Şinasi'nin Avrupa'ya gitmesinden önceki siyasî faaliyetleri ile bundan sonrakiler neredeyse kıyas kabul etmez. Şinasi, esas olarak siyasî bir kişilik sayılabilecekken, Avrupa'ya gidişinden sonra akademik çalışmalar içine girmiş bir alim hüviyetine bürünür. Hatta, kendisinden sonra Avrupa'ya gelecek olan Yeni Osmanlılar hareketinin diğer üyeleri ile arasına dikkatli, uzak ve hayli soğuk bir mesafe koyar. Yeniden İstanbul'a döndüğünde de bu tutumundan vazgeçmez. Şinasi'nin ne ölçüde kişiliğinden ve ne ölçüde siyasî görüşlerinden kaynaklandığı bilinmeyen bu tutumu, hareketi oluşturan üyelerin gerçek ilişkileri-

ni göstermesi bakımından manidardır. Anlaşılabilir bir Türkçe ile yazma tarzı konusunda Namık Kemal'i derinden etkileyen Şinasi'nin bu tavrına karşılık, Ziya Paşa'nın ağdalı dili, üslûp konusundaki farkı hemen dile getirir. Bütün bunların yanında, hiç kuşkusuz, Şinasi, diğer Yeni Osmanlılar ile kıyaslanmayacak kadar, "saf bir Avrupalı/Avrupacı" sayılabilir. Tabiî göreli olarak... Herhalde Ali Suavi, bütün bu isimler arasında en "garip" olanıdır. Onun avama olan yakınlığı ile bir direniş hakkı ve teorisi geliştirme çabası, ayırt edici özelliğidir. Ayrıca, Namık Kemal'in geliştirdiği İslâmî temelde bir Batılı siyaset felsefesine karşı da eleştireldir. Bu türden bir birleşimin doğruluğu konusunda kuşkuludur. Siyasî eylem platformunda da yine daha aktif olmak isteyen bir isimdir.

Bugün için isimleri en çok hatırlanabilenler olarak tanımlanabilecek Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'den oluşan söz konusu adayların ortak noktaları da vardı. Öncelikle, ilke olarak, kendilerinden önce başlamış olan modernleşme projesinin içinde yer alıyorlardı. Fakat kendilerinden önceki sürecin mirasını kısmî olarak reddetme konusunda birlikte tavır almışlardı. Modernleşme projesi, onlara göre, yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını ileri sürdükleri yanlışlardan ve abartmalardan da kaçınılmalıydı. Modernleşme projesi, "taklit" gibi yanlış olduğunu iddia ettikleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun özellikleri dikkate alınarak, yeniden ve kendilerince tanımlandığı "doğru" bir şekilde geliştirilmeliydi.

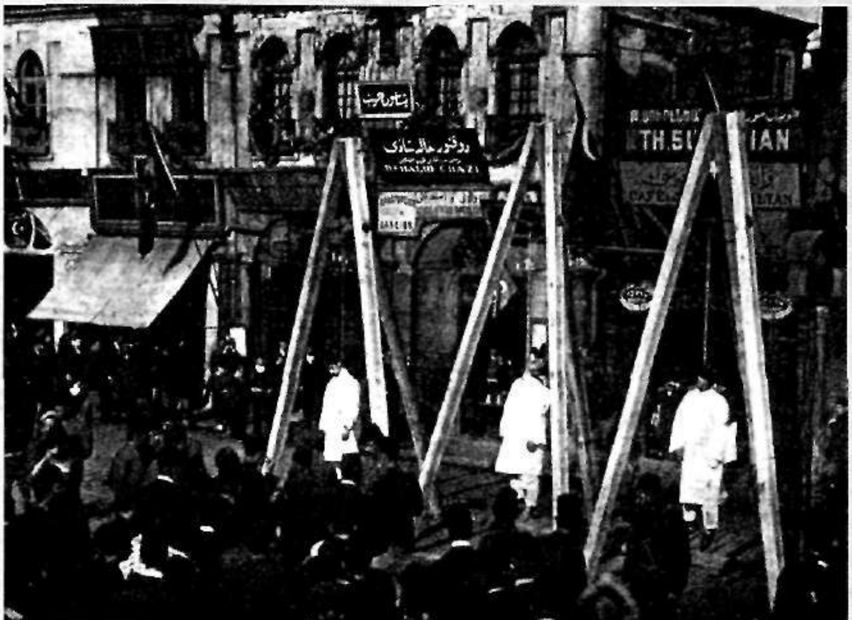
Osmanlı modernleşmesi, aslında yalnızca bir askerî modernleşme olarak başlamıştı. Bu, son derece doğaldır. Çünkü, her toplum, ilk olarak, en hayatî gördüğü eksikleri kapatmak üzere harekete geçer. Osmanlı yönetici eliti için de, askerî meseleler, toplumun ve devletin en hayatî gediğiydi ve zaman yitirilmeden bu gediğin doldurulması zarureti, kendisini iyiden iyiye belli etmişti. Bununla birlikte, burada can alıcı önemi olan konu, modernleşmenin sadece ve sadece askerî alanla sınırlı olarak algılanmasıdır. Dahası, yönetici elit açısından, bugün bakıldığında, modernleşme hareketinin başlangıcı olarak görülebilecek olan 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın ilk dönemi, sorunu, esas itibariyle ve sadece bir askerî yenilik konusu olarak ele alır. Bir adım daha ileri atarsak, başlangıçta bugün kullandığımız anlamda bir modernleşme projesinden de söz edilemeyeceğini anlarız. Hele bir Batılılaşma ve çağdaşlaşma projesinden hiç söz edilemez. Osmanlı yönetici eliti açısından, bizim bugün kullandığımız ve anladığımız anlamda bir "modernleşme projesi" hiç yoktu. Osmanlı modernleşme projesi, baştan bir paket proje olarak tasarlanmadı; aksine, zamanla ve süreç içinde, olayların şekillendirmesi ile düşünce ve önerilerin birbiri üzerine eklemlenmesi, bazılarının alt sıralara düşmesi, bazılarının gündeme gelmesi, tercih edilmesi, bazılarının uygulanması, fakat sonuç alınamaması üzerine terk edilmesi, bazılarının hiç uygulanma şansı bulamaması üzerine bina ederek, sonuçta bir karışım halinde ve kolayca yeniden tanımlanabilir özelliğini hiç yitirmeksizin oluştu. Bu uzun süreç, projenin içinin doldurulmasını ve gerektiğinde boşaltılarak yeniden doldurulmasını sağladı. Proje, bu nedenle, kendi içinde bir bütünsellikten yoksun ve homojenlikten de uzaktır. Proje sahiplerinin kendileri de, projenin pelteleşmiş kıvamından hoşnut kalmış olabilirler. Çünkü, bu durum, onlara gerektiğinde geniş bir manevra alanı sağlıyordu. Manevra alanı, özellikle de siyasî iktidar mücadelesinde, taraflara son derece gerekli bir araçtı. Göç yolda düzelebileceği gibi, bir modernleşme projesi de, çıkış nedeni ve ilk eylem atılımının gücü ne olursa olsun, yol aldıkça kıvamı-

na kavuşabilir miydi? Osmanlı/Türk siyasî tecrübesi, bu soruya verilecek yanıt açısından belki de yegâne örnek olmayabilir, fakat herhalde güzel bir örnektir.

Bu noktada, projenin içinin boş olması, ya da eğer mübalağalı bir tavırdan kaçınacak olursak, bir başka ifade ile yeterince dolu olmamasının ne önemi olabilirdi ki? Burada, kanımca, tayin edici bir farklılık vardır. Ama ancak karşılaştırmalı bir yöntem kullanırsak, bunun farkına varabiliriz. Bu türden karşılaştırmalı örnekler üzerinde bir zamanlar hayli durulmuştu. Rusya ve Japonya, Osmanlı modernleşmesi ile kıyaslanmıştır. Rus ve Japon örneğinde bulunan esas farklılık, projenin daha baştan toplumun bütün alanlarını kapsayıcı olarak düzenlenmesi ve projenin uygulanmasındaki kararlılık ve ısrardır. Osmanlı örneğinde bunların eksik olması, projenin özünü de, şeklini de derinden etkilemiş ve belki de tayin edici olmuştur. Osmanlı örneği, modernleşme projesinin toplumla olan yakın ve derin münasebetinin başından itibaren farkına varılamamış olmasının, son derece geniş ve değişik boyutlar yaratan, dikkat çekici bir araştırma alanıdır. 18. yüzyılın başında Osmanlı yönetici elitinin, o da ancak bir kısmının, basit bir askerî reform olarak başlattıkları dönüşümün, yüzyıl sonra ulaştığı/ulaşacağı nokta, bu işe girişenlerin hiç de hayal ettikleri nokta değildi. Aksine, muhtemelen, onlar bu noktayı görebilselerdi, ya bu işe hiç kalkışmazlardı ya da daha büyük ihtimalle, bir başka formülasyonu gündeme getirmeyi tercih ederlerdi. Lakin, tarihin kırılma anlarında, yönetici seçkinlerin tercih edebilecekleri siyasî formülasyonların sanıldığından daha az olduğunu da bilmek gerekir. Yönetici seçkinler genellikle zorlanırlar. Bu zorlama, içeriden ziyade, Osmanlı örneğinde olduğu gibi, dışarının gündelik hayat üzerindeki dayatmalarından kaynaklanır. Seçkinler açısından hiçbir şey yapmamak gibi bir tercih imkânı hiç yoktur. Yapılması gerekenler ile yapılabilecekler arasındaki ince siyasî çizgi üzerinde dans etmek zorundadırlar. 18. ve 19. yüzyılın Osmanlı/Türk siyasî elitinin, esas itibariyle, böyle ince ve tehlikeli bir ipin üzerinde, kendi algılamasına, değerlendirmesine ve öngörüsüne göre, cambazlık yaptığını söylemek mübalağa olmaz.

Yeni Osmanlılar'ın siyasal çıkış noktaları kendi içinde çelişkiler taşıyordu. Bir yandan, eskinin ve geleneğin bağrında yaşıyorlardı, bir yandan da, kendilerince ve el yordamı ile, yeni olanı, moderni yakalamanın çabası içindeydiler. Bir başka ortak noktaları, ümit veren ve gelecek vaat eden genç yönetici elit adayları olarak, bir yandan, geleneksel Osmanlı/Türk elitinin hiyerarşi basamaklarında yükselmenin koşullarına uymak zorunda kalmaları, diğer yandan da, siyasî bir tavır olarak, tam da bu noktada muhalif bir tutum benimsemeye çalışmalarıydı. Bir ayakları geleneğin içinde, diğer ayakları ise bu geleneği kırmanın yollarını arar durumdaydı. Aslında bu durum, modernleşme yanlısı Osmanlı/Türk yönetici elitinin ortak paydasını ve çelişkisini oluşturuyordu. Bir yandan, geleneğe sahip çıkılıyor, diğer yandan da eskinin terk edilmesi gereken noktaları ölçüp biçiliyor, saptanıyor ve yeni olarak kabul edilenlerin içinden bir seçme yapılmak isteniyordu. Bu, üzerinden kalkılması hayli güç bir işti.

Namık Kemal'in olsun, Ziya Paşa'nın olsun, hayatlarının önemli bir kısmında devlet memuru olmaları ve kendilerini devlete hizmetle görevli saymaları, onları, bir yandan Osmanlı geleneksel siyasî elitinin olası üyeleri arasına sokuyordu, ama diğer yandan da devlet-toplum ilişkisinde, dengeleri yitirmek gibi bir sakınca taşıyordu. Namık Kemal ve Ziya Paşa, Osmanlı devletinin memurları olarak, ister Sarayın güvenini taşısınlar, isterse taşımasınlar ve oradan oraya uzaklara sürgün edilsinler, her zaman için hayatlarını ve



Divan-ı Harb-i Örfi'nin (Sıkıyönetim Mahkemesi) kararıyla asılmış üç kişi... II. Meşrutiyet dönemindeki askeri öğrencilik anılarını yazdığı Yarıda Kalan İhtilâl *adlı kitapçığında Hasan Amca, bu mahkemelerin hafif suç isnatlarıyla ilgili yargılamalarına bile hakim olan atmosferi şöyle anlatır:* "Kanuna hiç güvenemezdik. Divan-ı Harb'i duyunca adaleti mümkün olduğu kadar uzaklarda bellemek lazımdı. Mahkeme hey'etinin beş azası da (...) askerdi. (...) nihayet emretmeği, aldığı emri hiç incelemeden yerine getirmeği meslek edinmiş insanlardı bunlar." *Yargı ile siyaset ve güç ilişkilerinin hem I. hem de II Meşrutiyet dönemindeki bu formatı, kalıcı bir siyaset kültürü unsuru olarak Cumhuriyete taşınacaktır.*

iktidar mücadelelerini sürdürebilecekleri bir alanı garanti etmiş oluyorlardı. Aslında, onları devlet memurluğundan tasfiye etmek, iktidar mücadelesinin ringinden uzaklaştırmakla eşdeğerdi. Bu, bir süre için başlarına gelse de, hiçbir zaman tam anlamı ile gerçekleşmeyecektir. Hatta, devletin dışında kaldıkları zamanlar için de, onlar kendilerini, hâlâ devletin içinde saymış dahi olabilirler. Belki de bu, onlara göre, yalnızca geçici bir süre için başlarına gelmiş, "yanlış" bir karardı. Sürgünde oldukları ve Osmanlı devlet aygıtının dışına çıktıkları zamanın bir istisna olduğu hatırlanabilir.

Gerek Namık Kemal, gerek Ziya Paşa ve gerekse Şinasi, her üçü de, Avrupa'da, Osmanlı devletinin resmî temsilcisi değillerdi. Fakat, Osmanlı devletinin bir anlamda daha üst düzey yönetici siyasî eliti içinde bulunan ve neredeyse geleneksel/klasik iktidar kavgasının sonucunda iktidardan uzaklaştırılmış bulunan bir tarafın himayesinde olmaları, bu görüntüyü bir miktar silikleştirir. Oysa, gerçekte, neresinden bakılırsa bakılsın, bir üst derecedeki Saray kavgasının bir alt derecede, değişik bir mekânda, sürdürülüyor olması, Yeni Osmanlılar açısından, özünde bir değişiklik yaratmıyordu. Onlar yine de gayri resmî maaş sisteminin içinde yer almaya devam ediyorlardı. Maaşlarını farklı bir isimden alıyorlardı, ama o isim de, Osmanlı siyasî eliti içinde iktidar kavgası

vermeye devam ediyordu. Tuhaf olan ya da olmayan nokta, her defasında üst kademelerin kavga ve uzlaşma arayışları, Yeni Osmanlılar hareketinin gelişim çizgisini derinden etkileyecek ve tayin edecek, onların siyasî mücadele anlayışlarını da belirgin kılacaktır. Cepheler arasındaki uzlaşma ve ittifak arayışları, Yeni Osmanlılar hareketinin kendine özgü düşünce dünyası içinde her defasında kırıklık yaratıyordu. Burada dikkati çekmesi gereken husus, hareketin özerklik ya da bağımsızlık sınırlarının pek de geniş olamadığıdır. Paşaların kavgası içinde, bir ya da iki kademe aşağıda bulunan başka efendilerin siyasî özgürlükleri sınırlıydı. Sınıra varıldığında, hepsinin aynı şekilde tepkide bulun(a)madığını biliyoruz. Bundan ötesi, siyasî kişiliklerin kendi kendilerine varmak zorunda kaldıkları kararlar kümesidir. Yine de büyük bir direniş örneği görüldüğü söylenemez.

Osmanlı'da muhalefet, Batı Avrupa'da görülen muhalefetten şekil olarak da, öz olarak da farklıydı. Batı Avrupa'da muhalefet, kendisini bir "devlet kurtarma projesi" ile sınırlamakla yükümlü görmüyordu. Aksine, orada muhalefet, esas olarak, sosyal sınıflar arasında meydana gelen ve zaman zaman kanla sulanan iktidar ve güç mücadelesinin somut bir yansımasıydı. 1830/1848 ihtilallerinde olsun, 1871 Paris Komünü'nde olsun, kızıl bayraklar arkasında barikat savaşları vermekte olan sosyal güçlerin, özellikle de işçi sınıfının, siyasal ve ideolojik çerçevesi içinde, mevcut devleti ve siyasal sistemi ayakta tutmak, onarmak, yenilemek ve yıkılmasını önlemek gibi bir düşüncesi hiç yoktu. Tam aksine, ayaklanan güçler, mevcut her türlü iktidarı ve devlet aygıtını felce uğratma, parçalama, berhava etmek üzere kurulu bir siyasî strateji ve taktik içinde hareket ediyorlardı. Bu nokta çok önemlidir, çünkü iki toplum arasındaki muhalefet adını verdiğimiz siyasal güçlerin derin farklılığına işaret eder. Söz konusu derin farklılıktır ki, siyasî mücadelenin kendisini, şeklini, yöntemini ve sonucunu tayin edecektir. Bu durum, Batı Avrupa'da görülen siyasî muhalefetin, pek çok başka alanda örneğini gördüğümüz gibi, Osmanlı versiyonunda aynı şekilde tanımlanmış örneklerinin farklı olduğunu gösterir. Birbirinden belki de tamamen farklı iki ayrı örneği, aynı şekilde tanımlamanın verdiği kolaylık, fakat aynı zamanda da yanlışlık, karşılaştırmalı analiz ve değerlendirmelerde karşımıza çıkan/çıkabilecek önemli bir metodoloji sorununa işaret eder. Bu iki coğrafya arasında benzer gibi görünen kurum ve ideolojilere/düşüncelere, Batılı tanımlamaları ile karşılaştırmalı bir yaklaşım, esas olarak, birbirinden tamamen farklı olan iki ayrı ögenin, sanki karşılaştırılabilir olduğu yanılsaması da yaratabilir.

Yeni Osmanlılar muhalefeti ise, sözünü ettiğim ve karşılaştırılabilir olmaktan uzak gördüğüm bir başka siyasal muhalefet şekli ve yöntemiydi. Bu muhalefet, geleneksel Osmanlı muhalefetinden farklıydı, ama aynı zamanda benzeriydi de... Benzerdi, çünkü, esas olarak, Osmanlı yönetici elitinin farklı fraksiyonları ile sınırlandırılmış bir siyasal mücadele alanı tanımlıyordu. Bu alanda, toplumun değişik sosyal güçlerinin, bir toplumsal ve siyasal denge kurabilmek için, verdiği bir siyasal, toplumsal, ideolojik mücadelesi söz konusu değildi. Tabiri caizse, bu denge, elitler arasındaki mücadelenin vektörleri tarafından tayin edilecekti. Ayrıca, bu tarz bir mücadele anlayışı, geleneksel Osmanlı Saray içi iktidar kavgalarının bir varyantıydı. Alışıldık, bildik ve tanıdık bir alandı. Muhalefet, memurlardan oluşuyordu. Memur muhalefeti, sözünü ettiğim diğer muhalefet tarzları ile kıyaslandığında, kendiliğinden farklı bir kanala işaret eder. Memurların hizmet ettikleri devletlerine karşı geliştirebilecekleri muhalefetin ölçüsü, ancak mütevazı boyutlarda olabilirdi. Yeni Osmanlılar, Tanzi-

mat sonrasının yeni eğitim modeli doğrultusunda, "modern/yeni" kanala dahil olmuşlardı. Ama asıl ortak paydaları, Tercüme Odası geleneği ve eğitimiydi. Batı'ya açılan bir pencere, yabancı bir dil, yeni ve modern olan ile yakın temas ve etkileşim, yönetici elitin hiyerarşik basamaklarında göreli olarak daha süratli bir ilerleme imkânı, hepsi bu temele dayanıyordu. Bu, aynı zamanda, devlet memuru olmanın da güvencesiydi.

Öncelikle, iktidar olsun muhalefet olsun, ilk etapta "devletleri"ni kurtarma gayreti içindeydiler. Bu geniş ortak payda, ortak bir dil geliştirmelerine yardımcı olabilirdi. Aslında, zihniyet dünyası olarak ortak paydaları çok daha genişti. Her iki taraf da, amaçta birlikti. Tek sorun, yöntemdeydi. Yeni Osmanlılar, modernleşmeye değil, modernleşmenin algılanma tarzına karşıydılar. Yalnız onlar değil, Tanzimat Fermanı'nın mimarı Mustafa Reşit Paşa dahi, muhalefete geçmişti. Tam olarak karşı oldukları nokta, Bab-ı Âli'nin yükselen otoritesi miydi, yoksa bu sırada bundan istifade eden Tanzimat Paşalarının (Âli ve Fuat Paşaların) otoritesi miydi sorusuna yanıt vermek kolay değildir. Kendilerinin yıldızı yükselmiş olsaydı, acaba onlar da, iktidarda olanların tutumu içine girerler miydi sorusuna kesinlikle olumsuz bir yanıt vermek için elde yeterli kanıt olduğu kanısında değilim. Bununla birlikte, iktidarda oldukları dönem ile iktidardan dolaylı olarak indirildikleri dönem arasında ve nihayet muhalefet döneminin farklı zamanlarında, siyasî düşüncelerinde meydana gelen değişim, aslında bu tür soruların en azından sorulmaya değer olduklarını gösterir.

Diğer yandan, Yeni Osmanlılar da, yine bir geleneğin devamı olarak, kendilerine bir hami bulmak zorundaydılar. Yeni Osmanlılar'ın istikbal vaat eden müstakbel genç Osmanlı yönetici elit adayları olabilmeleri, Tanzimat Fermanı'nın "baba"sı sayılabilecek olan Mustafa Reşit Paşa'nın himayesinde olabilmişti. Aslında, eğer işler yolunda gitse ve Mustafa Reşit Paşa Sadrazamlıktan düşmese, bu takdirde, kendi "kadro"su işbaşına gelebilse/işbaşında olabilse, muhtemelen Yeni Osmanlılar hareketi başka isimlerden oluşacaktı. Şinasi'nin, Ziya Paşa'nın ve Namık Kemal'in muhalefet kanadı içinde yer almaları, bir zorunluluk olmaktan ziyade, siyasî konjonktürün garip bir cilvesi bile sayılabilir.

Bu noktada, Osmanlı siyasî eliti içindeki kavganın temeline inmek mümkündür. Her iki taraf açısından da, önemli olan devletin varlığının sürdürülmesiydi. Her iki grup da, bu devletin üyesiydi ve hepsi de aslında aynı kayıkta bulunuyordu. Kayığın batmaması ya da su almaması ve aldığı kadarı ile suyun tahliyesi konularında bir anlaşmazlık içinde oldukları pek de söylenemezdi. Uyuşmazlık, "çare"nin formüle ediliş tarzındaydı. Yeni Osmanlılar kuşağı, "mucizevî kurtuluş formülasyonu"nda, kendi içinde bile tam bir anlaşmaya varamamıştı. Rivayet birkaç çeşitti. En radikali sayılabilecek olan Ali Suavi, herhalde halktan gelmenin sonucunda ve bir çeşit "cesaret"le, basit insanlara dayanan bir direnişten ve ihtilalden söz ederken ve bunu gerçekleştirmek için de hayatından olurken, diğerleri çok daha muhafazakâr bir tutum içinde kalmayı tercih edeceklerdir. Osmanlı geleneksel siyasî kariyer merdiveninde bir haminin koruyucu ve kollayıcı kolları arasında yükselme imkânını bulmuş olan Yeni Osmanlı muhtemel yönetici elitinin de esas eğilimi, Ali Suavi'nin tam aksiydi. Toplumun aşağı sınıflarına yakın olmak ve onların desteğini kazanmak gibi bir siyasî mücadele anlayışı, bu bakımdan, hiç gelişmemiş sayılırdı. Ne olursa olsun, madem yegâne sorun devlet katındaydı, o halde sorunun çözümü de aynı kademenin kendi içinde, söz konusu kademede verilen/verilecek siyasî



Meclis-i Mebusan üyeleri Yıldız Sarayı merasim dairesinde ziyafette... 1908'de seçilen mebuslar, siyasal erk üzerinde etki sahibi olan ve siyasal temsil gücü taşıyan bir kimlik oluşturmuşlardır. Parlamentarizm, "meşveret", meclis, demokrasi, özgürlük gibi kavramları "tedavüle" çıkaran Yeni Osmanlı düşüncesinin bu süreçteki önemi yadsınamaz. Yine de bu siyasallaşma dönemi için, I. Meşrutiyet döneminin kısa süren "özgürlük" ortamından sonra İstibdat yönetiminin baskısının bitmesi gerekecekti.

ve kişisel mücadeleden sonra belirlenecekti. Yüksek devlet memurlarının, değil avam ile kendilerinden daha aşağı seviyedeki devlet memurları ile bile, ne ölçüde bir ilişki geliştirmeleri gerektiği tam olarak açık değildi.

Yeni Osmanlılar, Osmanlı yönetici eliti içinde kendilerine ilerleme imkânı sunabilecek hamilerinin bir benzerini de, Avrupa'daki siyasal mücadeleleri sırasında bulacaklardır. Bürokrasideki hamilik, bir süre sonra, siyasetteki hamiliğe dönüşecektir. Yeni Osmanlılar'ın kısa süreli Avrupa macerasının, bu siyasî hamilik temelinde gerçekleştiği hiçbir zaman gözardı edilmemelidir. Tabiri caizse, Osmanlı merkezî gücüne karşı tam olarak bir Şarkvari ayak oyunundan kurtulmaya çalışan Mısır Hanedanlığı muhalefetinin, Yeni Osmanlılar muhalefetinin, yaratıcısı değilse de dayanağı olması, hareketin ve hareket içinde yer alan siyasî kişiliklerin üzerinde tayin edici oranda etkilerde bulunmuş olabilir.

1865 yılında oluşan ve İttifakı Hamiyet adını alan "Yeni Osmanlılar Örgütü", 1867 yılı başında Mustafa Fazıl Paşa'nın önderliğindeki Saray karşıtı siyasî mücadelenin cephe hattını oluşturduğu süre içinde adını duyurma şansına sahip olmuştu. Mustafa Fazıl Paşa'nın görüşlerini önce Sultan'a geleneksel şekilde bildirmesi ve ardından da bir Avrupa gazetesinde yayınlatması dikkat çekicidir. Onun görüşlerinin Yeni Osmanlılar tarafından ne kadar ciddiye alındığının bir göstergesi de, söz konusu görüşlerinin tercüme edilerek Osmanlı kamuoyuna da yayınlanmasıdır.

Yeni Osmanlılar hareketinin basın alanındaki ısrarlı mücadelesi, elbette, geleneksel olandan ayrılmalarını ve yeniyi temsil etmelerini simgeliyordu. Basın, ama aynı zamanda kamuoyuna hitap edebilecek her türlü edebî ve edebî olmayan

tarz, onlar açısından, siyasal fikriyatlarını deklare edebilecekleri bir alan ve önemli bir fırsattı. Bu fırsattan yararlanabilmek için ortaya koydukları mücadelenin sınırı önemlidir. Bu şekilde, Osmanlı/Türk toplumunun hiç olmazsa okuryazar ve etkilenmeye değer çok küçük bir azınlığını hedef almış olmaları dahi, kamuoyuna yönelik siyasal propaganda faaliyeti açısından üzerinde önemle durmayı gerektirir. Ayrıca, bu faaliyet alanı, Osmanlı/Türk toplumunda başka pek çok alanda bir öncü kol olmayı gerekli kılıyordu. Tanzimat edebiyatı olarak anılacak ilk Osmanlı/Türk romanlarının ortaya çıkışı, şiirin içerik değiştirmeye çalışması, nesirin, üstelik devlet katı lisanının ötesine geçerek anlaşılır bir Türkçe ile yazılması gibi derin bir anlayış farkı, tiyatro, hepsi bu çabanın bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Mücadelenin siyasî tayin ediciliği, bütün bu alanların da daha baştan edebî ve estetik bir değer olarak değil, fakat, tam aksine, siyasî bir eylem platformu olarak görülmesine ve algılanmasına da neden olmuştur.

Ziya Paşa, "Rüyâ" adlı yazısında, Yeni Osmanlılar hareketinin en azından önemli bir kesiminin ağırlık verdiği siyasî metodu gündeme getirmişti. Sürgün/İngiltere'deki Ziya Paşa, bir yandan hayallerini yazıya dökerken, diğer yandan da, bu hayallerine ulaşmak için sihirli siyasî formülünü de ortaya koyuyordu. Buna göre, en iyi yöntem, Abdülaziz'i, Sarayın bir köşesinde, tek başına yakalayabilmekti. Bu şansa bir kez ulaşılabilse, Ziya Paşa, bu altın fırsattan istifade ederek, ona, o zamana kadar etrafındaki hiç kimsenin dile getirmediği ya da özellikle telaffuz etmediği her şeyi, yani bütün "gerçekler"i anlatacaktı. Yanlış ve çıkara dayalı bilgilendirmenin sonucunda, Abdülaziz'in kafasında canlanmış olan bütün önyargıları yıkmanın yolu, buradan geçiyordu. Onu yanlış yönlendirmiş olan "etraf"ı bu şekilde, bir an için olsun, tecrit ettikten sonra, Abdülaziz'e, "gerçekler" ve "doğrular", Ziya Paşa tarafından aktarılabilecekti. Abdülaziz'in kafasındaki bütün sorulara yanıt verilecek ve Sultan'ın bakışı kökten değiştirilecekti. Bir kez Sultan, ülkenin içinde bulunduğu "gerçekler"den haberdar edildiğinde, bunun doğal sonucu, içinde bulunulan durumdan çıkış için yeni bir siyasî formülasyon aramaktı ki, bunu, zaten uzun zamandan beri Yeni Osmanlılar, Avrupa'da bulundukları sürede, yapmışlardı. O halde, bir anayasa ilanına ihtiyaç vardı ve bunun zannedildiği gibi bir sakıncası da yoktu. Aksine, ülkenin ve devletin bir arada kalabilmesine neden olabilecek yegâne "mucize formül" buydu. Sanıldığının aksine, bu formül, halihazırda uygulanan bütün diğer formüllerden daha üstündü. Devleti kurtaracak olan yegâne formüldü. Bir kez olsun, Sultan'ın "etraf"ı değişirse ve Yeni Osmanlılar hareketinin önde gelen üyeleri bir kez Sultan'ın "etraf"ı haline gelebilirlerse, ki buna bizzat Sultan'ın kendisi karar verecekti, bu takdirde işlerin kendiliğinden yoluna girmemesi için artık ortada hiçbir neden kalmayacaktı. Çünkü, "iyiler", "kötüler"in yerini almış olacaklardı. Sultan sadece kandırılmıştı ve yeri, doğal olarak, "iyiler"in yanındaydı. Saray içindeki bu ikna etmeye dayalı siyasî mücadelenin strateji ve taktiği, uygun koşullar içinde sonuç verebilir miydi bilinemez. Ama vermemiş olduğunu biliyoruz.

Yeni Osmanlılar topluluğunun üyelerinin yazdıkları ile yaptıkları arasında tam bir uyum bulunduğunu söylemek kolay değildir. Siyasî iktidarı elde etmenin yolu olarak gördükleri, Saltanat makamını ikna etmeye çalışmanın yeterli sonuç vermemesi üzerine, bu kez de, Saltanat'ın alternatif(ler)ini gündeme getirmek zorunda kalmalarını hatırlamak gerekir. Sultan Abdülaziz'i ikna çabalarında başarılı olamamışlardı. Ancak, bütün siyasal teori ve felsefeleri, iktidar mücadelesini genişletmemek üzerine kurulu olduğundan, geri-

ye yalnızca bir yol kalıyordu. Bu çıkmaz içinde yapılması gereken, anlaşılan, Osmanlı geleneksel iktidar değiştirme metotlarına müracaat etmekti. Öyle de yapılacaktır. İktidar alternatif(ler)i olarak bekleyen V. Murad ile II. Abdülhamit, bu mücadelede tayin edici isimler olabilirlerdi. Nitekim, ikincisi olacaktır. Yeni Osmanlılar, bu kritik anda da, kendilerine, siyasî sahnede, yeni hami(ler) bulabilmelerinin endişesi içindeydiler. Bu sorunu aştıklarında ise, tıpkı geçen defa olduğu gibi, yeni hami(ler)inin de, bir kez iktidara geldikten sonra, kendilerini terk etmeleri gerçeğini yaşayacaklardır. Yeni Osmanlılar'ın siyasî tecrübeleri, hami(ler) olmadan mücadele etmenin imkânsızlığını ve aynı zamanda da, sadece hami(ler)e dayanılarak iktidara gelmenin tehditkârlığını ve nihaî aşamada da, sadece onlara güvenerek ve yaslanarak iktidarda kalmanın mümkün olmadığını gösteriyordu. Ancak onlar bunu, eğer anlamışlarsa, çok geç ve iş işten geçtikten sonra anlayabilmişlerdir. Yaşananlar ile yazılanlar ve nihayet yapılanlar arasındaki, zıtlıklar değilse de, çatışmalar, sadece bu kuşağın değil, fakat art arda birkaç kuşağın ortak paydasını teşkil eder.

İşlerin yoluna girmesinden, yani Saraydaki otoritenin değişiminden sonra, "iyiler"in iktidara gelebilmeleri üzerinedir ki, bir anayasa projesi masa üzerine konulabilecektir. Geçmişteki bütün siyasî iktidar mücadelesinde görülen uzlaşma ve denge arayışları, bu projenin hazırlanması sırasında da kendisini gösterecek ve "araç"ın hem içeriğini hem de şeklini derinden etkileyecektir. Yeni Osmanlılar hareketinin homojen bir siyasî çizgi olmaması ve siyasî formülasyonlarının yeterince belirginlik kazanmamış olması, aslında, bir anayasanın hazırlanması sürecinde de kendisini olumsuz yönde belli edecek ögelerdi. Nihayet, Osmanlı modernleşme çabalarının bütün dönemlerinde görüldüğü gibi, za-

mek lazımdı ve herkesin zamana karşı yarışması gerekiyordu. Anayasa, sadece iç dengelerin bir uzlaşma arayışı değildi. Aksine, dış güçler arasındaki ve dış güçlerle içerisinin de bir denge arayışına yanıt vermek zorundaydı. Bu kadar ince bir dengenin nasıl sağlanacağı bilinmemekle birlikte, hakim olan unsur, zorunlu olduğuydu. Batılı bir siyasî bakışın kolayca saptayabileceği gibi, anayasa, toplumsal güçler dengesi içinde bir uzlaşma ve mutabakat arayışı değildi. Devlet iktidarının yeniden tesis edilmesi, devlet iktidarının değişik güçler arasında kurulabilecek bir denge ve uzlaşma formülünden oluşmasına nazaran daha ağır basıyordu.

Yeni Osmanlılar açısından temel sorun, içinde yer aldıkları devletin ayakta kalmasını sağlamak ve bu suretle, kendilerinin de varlık nedenini yitirmemekti. Bir anayasaya sahip olma projesinin temel dayanağı ve gerekçesi buydu. Toplumun bir anayasaya ihtiyacı olup olmadığı sorusunun bu aşamada hiç gereği yoktu. Bu anlamda, Yeni Osmanlılar'ın muhalif oldukları çevrelerin bu sorusu, yanıtlanmaya değer görülmüyordu. Muhtemelen bu yönde bir akademik tartışmaya hiç gerek görülmemişti. Ayrıca, bu soruya verilecek "doğru" yanıtın da hiçbir önemi yoktu. Yanıt ne olursa olsun, yine de bir anayasaya acilen ihtiyaç vardı. İhtiyaç, toplumdan değil, devletten kaynaklanıyordu. Devletin ihtiyacı ise, istisnasız bütün Osmanlı siyasî eliti açısından, birbirleri ile ne kadar görüş ayrılığı içinde bulunurlarsa bulunsunlar ve hatta kanlı-bıçaklı olurlarsa olsunlar, hem öncelikli gündem maddesiydi, hem de ertelenemez bir sonuçtu. Hepsinin ortak paydası, kendi görüş açılarından ve "doğru"ları temelinde, devletin yeniden "yükselmesi"ni sağlamaktı. Anayasa, eğer gerekiyorsa, bunun için gerekiyordu. Yoksa toplumun değişik unsurlarının bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmasa da olurdu. Bu aşamada Osmanlı toplumunun değişik unsur-

ğı tartışılabilir. Nitekim tartışılmıştır da... Osmanlı toplumu homojen bir topluluk olmadığından, hiç kuşkusuz, bazı unsurlarının bir anayasaya ihtiyaçları vardı. Diğer unsurların ise, bu türden bir ihtiyaç beyan etmeleri daha zaman alabilirdi. Özellikle gayrimüslim toplulukların uzun zamandan beri anayasa benzeri bir yönetim tarzı ve alışkanlığı oluşmaya başlamıştı. Hiç kuşkusuz, Osmanlı yönetici elitinin Batı ile tanışması tamamlandığı ölçüde, içinden bir kısmı, hem kendisi ve hem de içinde yaşadığı toplum açısından, bir anayasayı gerekli görmeye başlamıştı. Ancak, bu, toplumsal bir ihtiyacın yanıtlanmasından önce, devletin ihtiyacının yanıtlanması gerçeğine dayanıyordu. Yeni Osmanlılar hareketinin muhalefeti ise, bu türden bir "taklit hevesi"ni yadırgamıştı. Onlara göre, bir anayasal rejime henüz gerek ve ihtiyaç yoktu. Öncelikle toplumun buna ihtiyacı olmadığı gibi, bu yönde bir talebi de yoktu. Ama asıl vurucu olan nokta, diğer bir husustu: Devletin ayakta kalabilmesi için, bir anayasal rejime gerek görülmemişti. Yeni Osmanlılar cephesine geri dönülecek olursa: En azından toplumun olgunlaşmış güçlerinin anayasal bir projedeki destek ve ittifakı kaale alınabilir ve bu şekilde, geçmiş siyasî tecrübelerin ışığında, ileride oluşması muhtemel anayasaya yönelik olası baskılara karşı bir olası direniş barajı yaratılabilmesinin temeli atılmış olabilirdi. Ama Yeni Osmanlılar hareketinin en azından ağır basan isimleri, bu türden bir siyasî iktidar mücadelesinden uzak kalmak isteyeceklerdir. O halde, iktidar mücadelesi, yeniden, dönüp dolaşıp, Saray ve Babı Âli içindeki ve bu iki mekân arasındaki çelişme/çekişme ve kavgaların bir bileşkesi olarak netlik kazanabilirdi.

Yeni Osmanlılar açısından anayasa, bir amaç değil araçtı. Devleti yeniden devlet gibi yapabilecek bir araç... Tıpkı bir zamanlar Nizamı Cedit, Sekbanı Cedit ve Tanzimat'ın diğer örgüt yeniliklerinde olduğu gibi, bir anayasa da, benzer şekilde, yukarıdan aşağıya ve devletin yeniden düzenlenmesi temelinde ortaya konulan bir projeydi. Modernleşme projesinin yeni bir durağı... Yeni Osmanlılar açısından, Batı'da görülen yeni bir unsurun ithaliydi. Ama, kendilerinden önceki "ithal" kurumlardan çok daha farklıydı. Çünkü, bir anayasa, her şeyden önce, "kopya" ya da "ithal" değil, ama aksine, "öz"ün yansıması olacaktı. Devletin kurtuluşunun anayasadan bekleniyor olması, anayasanın ilke olarak bir araç haline gelmesi, anayasanın/anayasacılığın doğurabileceği bütün sonuçların asgaride kalabilmesiyle sonuçlanabilirdi. Nitekim sonuçlanacaktır da...

Anayasanın belki de kalbi sayılabilecek bir husus, oluşturulacak müstakbel parlamentonun yetkileriydi. Heyeti Mebusan'a tanınan yetkilerin kısırlığı ve dar çerçevesi, parlamentonun bu kanadının gerçekte bir yetkisi olup olmadığını bile tartışma konusu yapabilir. Bir yasa önermek için bile Heyeti Mebusan için öngörülen izin ve onay mekanizmaları, anayasal açıdan hayal kırıklığı yaratır. Denetim yetkisi için de aynı şeyler söylenebilir. Bunun böyle olması, Yeni Osmanlılar'ın zaten Padişah'ın kutsal haklarını ve yetkilerini kıskanç bir şekilde koruyacaklarına ilişkin siyasî inançlarından da kaynaklanıyor olabileceği gibi, son dakika pazarlıklarının da bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ama bunda herhalde her iki nedenin de payı vardı. Yeni Osmanlılar, şu ya da bu nedenden dolayı olsun, sonuçta öyle bir anayasal sistem kurmuşlardı ki, mutlak monarşinin geleneksel hakları, Meşruti Monarşi ambalajı altında, anayasal bir güvenceye kavuşmuş oluyordu. Bir anayasal sistemin, öncelikle siyasî iktidarın yetkilerini sınırlamak ve çerçevelemek gibi bir sonucu olmak gerekirken, burada aksi bir durumla karşılaşılacaktır. Anayasa hukuku açısından bakıldığında, Abdülhamit'in anayasal bir istibdat idaresi kurabilmesi için bütün hukukî alt yapının hazırlanmış olduğu itiraf edilmelidir.

Anayasa projesi, farklı bir zihniyet dünyası içinde şekillenmişti ve görünüşte, dışarıdan/uzaktan bakıldığında ilk izlenim olarak ortaya çıkabilecek her türlü değerlendirmeden farklı olarak, kendi iç zihniyet dünyasının bir dışavurumu olarak şekilleniyordu. Bu anayasa projesinin temelinde yatan görüş/zihniyet, tamamen farklıydı. Farklı olması, onun Batılı modelinden farklı olması anlamına geliyordu. Farklılık her bakımdan geçerliydi. Hem tarihsel evrimi açısından, hem de bunun doğal sonucu olarak, şekil ve özü açısından... Devlet katından dışarıya bakmak, bu bakış sahiplerine, gördüklerini sadece bir devlet projesi olarak algılama şansı veriyordu. Bir anayasa bile, içinde yaratıldığı toplumun bütün özelliklerinden sıyrılabilir ve usta bir ameliyat süreci içinde, "nakledilebilir"di. Nakil, tam bir "taklit" sayılmazdı. Çünkü, Tanzimat öncesinde ve sonrasındaki bütün "taklitlere"/"taklitçiliğe" karşın, geleneksel ve özgün olanın korunmasına yönelik şiddetli direnç de aynı kanal içinde gelişmişti. Dolayısıyla, Yeni Osmanlılar gibi, Tanzimat'ın "taklitçi" yönüne karşı gösterilen muhalefet ve direnişin, en sonunda, "nakil" sürecinde daha mahallî özellikleri hakim kılma yolundaki uğraşıyı canlandırması, güçlendirmesi ve bu ikili mücadelede onun temel öge haline gelmesini sağlaması, mümkündü.

1876 Anayasası'nın özgünlüğü, birkaç dengeyi yansıtmak zorunda kalmasından ileri gelir. İlk olarak, Yeni Osmanlılar hareketinin farklı temsilcilerinin farklı eğilimlerini dengelemek gerekiyordu. İkinci olarak, Yeni Osmanlılar'ın projeleri ile, iktidarın yeni ortaklarının uzlaşması zorunluluğu vardı. Üçüncü olarak ise, Batılı güçlerin yeniden ve bir kez daha tatmin edilmesi gündemdeydi. Bu kadar çeşitli ve farklı vektörler içinde, zamanın darlığı da göz önüne alınırsa, yeni ve ilk anayasanın muhtevası ve şekli ortaya çıkmış olur. Anayasayı yapanların kendilerine göre ve geleceğe ilişkin siyasî hesapları vardı. Ancak dikkat çekici olan nokta, "devletin çıkarları" gereğince ilan edilen anayasanın, çok kısa bir süre sonra, yine "devletin çıkarları" gereğince, teorik olarak yürürlükte kalsa da, fiiliyatta hatırlanmamasının tercih edilecek olmasıdır. Unutulmasın ki, yeniden ilanı da, yine "devletin çıkarları" temelinde gerçekleşecektir. Bütün bu maceralı süreç içinde, devlet ile toplumun ne ölçüde örtüştüğü suali ise, maceranın hiç tamamlan(a)mamış karanlık yüzünü aydınlatmak açısından çok önemlidir.

Kısa süre için de olsa ayakta kalabilecek Meşrutî Monarşi, anayasal bir yönetim projesi, Osmanlı/Türk siyasetinde, belki de tahmin edile(bile)ceğinden çok daha güçlü etkiler doğuracaktır. Meşrutî Monarşi etrafındaki ideolojik mitler, muhtemelen, onun yaratıcılarının hayal ettiklerinden dahi geniş bir yankı bulacaktır. Bu yankı, Osmanlı/Türk toplumunda 1860'larda başlayan bir toplumsal mühendislik projesinin, yani bu kez anayasalı modern bir toplum yaratma sürecinin, özündeki ideolojik muhtevayı yitirmeden, devamını sağlayacaktır. O gün bugün, anayasa hem vazgeçilmezdir hem de devlet iktidarının "yeniden tanımlanması"nda elzem... Bir uzlaşma siyasal kültüründen ziyade, bir yaptırım siyasal kültürünü yansıtır. Anayasayı "devlet" yapar ve gerektiğinde de değiştirir (ya da bir süre için kaldırabilir). Eğer muhalefet yapmışsa da, amacı değişmez. Önemli olan devletin kurtarılmasıdır. Yeni Osmanlılar ve I. Meşrutiyet, bu geleneğin kurucusu, başlatıcısı ve ilk uygulayıcısıdır. Tarihe karışmış olabilirler, ama siyasî fikriyatı, bir miras olarak, dededen toruna geçmiştir. ❒

Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasî Düşünceleri

CHRISTOPH K. NEUMANN

Ahmet Cevdet, 27 Mart 1823'te Lofça'da (Bulgaristan'daki Lovec) kentin ileri gelen ailelerinden olan Yularkıranoğulları neslinden dünyaya gelmiştir. İlk gençliğine kadar Lofça'da öğrenim gören (ve bir yıl boyunca daha sonra Mithat Paşa olacak çocukla beraber onun babasından da ders alan [Chambers 1968: 26-27]) Cevdet, 16 yaşındayken büyükbabası tarafından iyi medreselerde okumak üzere İstanbul'a gönderilir. Gerçekten de, ailesinin maddi desteği ve kendi olağanüstü zekâ ve çalışkanlılığıyla çok parlak bir öğrenci olur. İlgisini özellikle aklî ilimlere yönelttiğini söyleyen Cevdet, bunun yanında fıkıh gibi naklî ilimlerde de iyi bir öğrenim görür; aynı zamanda Murad Molla Tekkesi'nde Rumi'nin Mesnevi'sini okur, ona Cevdet mahlasını da veren Süleyman Fehmi Efendi'nin tasavvuf ve edebiyat muhitine dahil olur.

Bir nebze Fransızca da içeren bu çok yoğun ve çok yönlü öğrenim devrinin sonunda Cevdet, parlak bir âlim kariyerine başlamak üzereyken, zamanın şeyh ülislâmı olan Ârif Hikmet ve özellikle sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın muhitine girerek hayatının bundan sonrasını belirleyen dönüşümü yaşar: Cevdet, Mustafa Reşit Paşa'nın sadık izdeş ve yandaşı olur ve ölümüne kadar daima Reşit Paşa ekolüne bağlı bir Tanzimat siyasetçisi olur.

İlk küçük kadı mansıbını (Arnavutluk'ta Piremedi yani bugünkü ismiyle Përmeti'yi) aldığı 1844 senesinden, taşıdığı Anadolu kadıaskeri payesinin vezarete dönüştürüldüğü 1866'ya kadar ilmiyede çok hızlı sayılabilen bir yükseliş katederse de, asıl meşgul olduğu görevler daha çok Tanzimat siyasetinden kaynaklanan özel memuriyetler olur: Değişik komisyonlarda üyelik, talim terbiye kurulu ile bilimler akademisi karması olan Encümen-i Daniş'te sekreterlik, okul kitabı yazarlığı, Arnavutluk, Bosna ve Güneydoğu Anadolu'da müfettişlikler ve saire... Bu kabil henüz fazla kurumsallaşmamış görevlendirmeler ile bir anlamda siyasette kariyerinin arkaplanını oluşturan ilmiye tarikatındaki yükselişi arasındaki tenakuz, Cevdet'e daha sonra ulemanın rolünü sorgulama imkânını verecektir.

Bütün bu işlerin yanında Cevdet, tarih eserleri yazmaya başlar. 1851'de Encümen-i Daniş, ona 1774 ile 1826 arasındaki dönemi kapsayan bir kronik sipariş eder. İlk cildine 1853'te başlanan, on ikinci ve sonuncu cildi ise Encümen'in ortadan kalkışından çok sonra, 1883 senesinde yayımlanan bu eser, meşhur Tarih-i Cevdet'tir. Son cildin basılmasından hemen sonra ilk sekiz ciltte değişiklikler yapılarak Tarih-i Cevdet'in Tertib-i Cedidi hazırlanır ve 1885 ile 1891/2 olmak üzere iki kere basılır (Tarih-i Cevdet'in basım hikâyesi için Neumann 1999b: 12-85).

Buna ilâveten Cevdet, 1853 ile vezirliğe atandığı 1866 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi tarihçiliğini yürütür; ancak vakanüvis olarak herhangi bir eser yazmaz. 1872 ile 1881 arasında, daha önce tutmuş olduğu notlardan devşirerek halefi Ahmet Lütfi'ye gönderdiği Tezakir (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986) ise kısmen bu mesainin ürünü olarak görülebilir (31. Tezkire den itibaren artık 1866 sonrası üzerinde durulur; otobiyografik olan 40. Tezkire'nin ise ayrı bir yeri var).

Ancak Cevdet'in telif ve tercüme faaliyetleri bununla sınırlı kalmaz. İbn Haldun'un Mukaddime'sinin yarım kalmış çevirisini tamamlar, bir Kırım ve Kafkas Tarihi yayımlar, okullar için mantık, dil ve üslûp üzerine eserler kaleme alır, hatta Kısas-ı Enbiya kabili popüler kitaplar yazar. Önde gelen tanzimat bürokratlarının işi büyük ölçüde zaten yazmaktır: Raporlar, arzlar, nizamnameler. II. Abdülhamit'e sunduğu bazı lâyihalar da Maruzat (Cevdet 1980) olarak böylece Cevdet'in eserleri arasında yerlerini alacaklardır (iyi bir Cevdet eserleri bibliyografyasının yokluğunda Halaçoğlu-Aydın'ın eserlerine bakılabilir). [1]

Ancak, bütün bu faaliyetler sadece bir yan uğraş olmaya mahkûmdur. Vezir olarak etkili olduğu zamanlarda farklı farklı nazırlıklarda görev alır, iktidardan düştüğü sıralarda ise genellikle vali olarak taşraya gönderilir, nadiren açıkta kaldığı olmuştur. Daha kapsamlı metinleri ise bu açıkta kaldığı dönemlerde yazabilir. Sadrazam olma umudu hiçbir zaman gerçekleşmeyen Cevdet, en kalıcı siyasî başarılarını hukuk ve adalet sahasında elde eder.

Şeriatın ilmiyenin idari kontrolünden çıkmasına karşı koyan şeyhülislâmlığın bütün engellemelerine rağmen, Babıâli nezdinde oluşturulan bir komisyon, Cevdet'in riyasetinde Hanefi fıkhının birçok konudaki hükümlerini seçerek ve sistematikleştirerek bir Osmanlı medeni kanunu anlamına gelen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'yi bir araya getirir. Kıbrıs, İsrail ve Ürdün gibi birçok Yakındoğu ülkelerinde 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar meri kalan bu kanun, (*Fransız Code Civile*'ini) Türkçe'ye çevirerek Osmanlı yasası haline getirmek isteyen Tanzimatçıların Mithat Paşa kanadının amaçlarına ne kadar karşıt ise, süregelmiş fıkıh anlayışına da o kadar aykırıdır. Şerî hükümleri gayrimüslimler için de geçerli kılarak (ve bu arada onların şehadetlerini Müslümanlarınkiyle eşdeğerli sayan) genelgeçer bir yasa olan Mecelle, sultanın fermanıyla ilan edilir. Bu bakımdan geçerliliğinin kaynağı artık Allah'ın yerine, prensipte başka bir kanun da koymak kudretinde olan devletin kanun koyucusudur. Uygulamada asıl önemli olan yenilik, fakihlerin hemfikir olmadıkları hallerde kadıların varolan görüşler arasında kendi başlarına karar verme imkânının Mecelle'nin hüküm getirdiği alanlarda kaldırılmış oluşudur (E. Mardin 1946; Berki 1959; Yavuz 1986).

Cevdet'in vezir olarak çalışmalarının çoğu, Osmanlı idari yapısını kuvvetlendirmeye ve aynı zamanda devleti ayakta tutabilecek formasyona sahip olan adamların yetiştirilmesine yöneliktir. Ancak özellikle 1871 yılında Âli Paşa'nın vefatından sonra siyasî nüfuzu yavaş yavaş azalmaya başlar; Reşit Paşa ekibinden ondan başka pek kimse kalmamıştır. Cevdet hiçbir zaman kendini destekleyen bir siyasî ağa, dayanabileceği bir gruba sahip olamamıştır. Vezir ve paşa olduktan sonra da ailesine düşkün, hayatı onun çevresinde dönen (Kütükoğlu 1986), düzenli maaş derdinde olan bir adam olarak kalır ve az sayıdaki arkadaşlarıyla mazbut bir hayat sürer (Neumann 1999b: 54-55). Asla bir kapı oluşturmaz.

Bir bakımdan, bu siyasî hayatını riskten biraz korur, onu aşırı şüpheci olan II. Abdülhamit nazarında kabul edilebilir bir politikacı haline getirir. 1876'daki hal ve cülûs entrikalarında rol oynamamış Cevdet'e Mithat Paşa'nın mahkûm edilerek kurban gittiği hukuk cinayeti esnasında önemli (ve hiç de şanlı olmayan) bir rol verilir. Ancak Mecelle tedvinine bir son verilir ve Cevdet 1882'den sonra genellikle bakanlar kurulunun dışında kalır. Ahmet Cevdet, Mithat Paşa ile beraber mahkûm edilmiş Rüşdi Paşa'dan geriye kalmış ve sonra II. Abdülhamit kendisine hediye edilmiş konakta 1895'te vefat eder.

Ahmet Cevdet sistematik bir siyasî düşünür değildir. Siyasetçi ve idare adamı olarak somut problemlerle uğraşan, âlim



Ahmet Cevdet, yeni tip resmî tarihçi olarak, modern düşünüşün oluşumuna katkıda bulunmuştur.

olarak bağımsız bir siyasî söylem oluşturmakta zorlanan bir düşünce geleneğinden gelen bir insandan böyle bir şey beklemek de yanlış olurdu. Ancak bu, onun siyasî düşüncelerinin tutarsız veya sığ olduğu anlamına gelmez. Cevdet, olağanüstü zekâsı ve entelektüel birikimi sayesinde Reşit Paşa ekolünün Tanzimat anlayışını belki en yetkin şekilde yansıtan, ortaya koyan, açıklayan ve savunan yazarıdır.

Ancak bunu yaparken istifade edebildiği araçlar mahduttur: Ne Osmanlı edebiyatında siyasî janrlar çok gelişmiştir ne de açık bir politik tartışma ve söyleme elverişli olan bir kamu alanı vardır. Böyle bir kamunun yokluğunda 19. yüzyıl Osmanlı Müslümanları arasında sistematik bir biçimde ifadelerini bulabilecek ve birbiriyle çatışabilecek yapıya sahip ideolojiler henüz ortaya çıkmamıştır. Bunun için o dönemde yaşayan bir düşünürü (ve bu meyanda elbette Cevdet'i) "yenilikçi" (örneğin Tanpınar 1949, 5. baskı 1982: 159-78), "İslâmcı" (örneğin Bolay 1986) veya "İbn Haldun'cu" (ilk olarak Fındıkoğlu 1953, sonra Meriç 1975, 2. baskı 1979) olarak tavsif, yanıltıcı olmaya mahkûmdur. [2] Bunun için siyasî görüşlerini bazı çözümleme süzgeçlerinden geçirerek Tarih-i Cevdet, Tezakir ve Maruzat ile evrak-ı metrukeden tahlil etmek gerekmektedir. Onun çağdaşı olan okura problemsizce anlaşılır gelen birçok ifadenin bugün yanlış anlaşılma tehlikesi büyüktür (yöntem problemleri hakkında Neumann 1999b: 3-6).

Kapalı bir düşünce sistemi aramak yerine, polemik kudreti çok yüksek olan Cevdet'in kiminle çatıştığına, nelere itiraz ettiğine bakmak daha iyi sonuçlar verecektir. Cevdet görüşlerini ortaya koyup gerekçelendirirken vasi ve zengin kültür hazinesinden faydalanır. Tarih yazıcılığı için en önemlileri, Osmanlı Müslümanlarına asırlar boyunca üstünlük bilinci vermiş olan İslâmiyetin kültürel öğeleri, Osmanlı tarih ve nasihatname yazarlarının eserleri ve nihayet kendi zamanına ait bir bilim iyimserliğidir. Ancak düşüncesinin ekseninde ne Osmanlı İmparatorluğu'nu "daha çok İslâmi" yapma programını ortaya koymak, ne de Osmanlı tarihini (muhayyel) bir İbn Haldun modeline göre yorumlamak (Neumann 1999b: 168-83), ne de iyimser bir terakkiperverlik yer alır.

Cevdet'in siyasî düşünceleri devlet ekseninde döner. Burada hemen ortaya çıkan problem, Osmanlı geleneğinde 19. yüzyıl gerçekliklerine uygun bir devlet kavramının mevcut olmamasıdır. Bundan kaynaklanan fikri belirsizlikler Cevdet'e mahsus kalmaz: Örneğin çağdaşı olan Namık Kemal de, "hükümet" ile "devlet" arasında bir fark gözetmez (Ş. Mardin 1962: 300-2).

Cevdet devlet üzerine konuşurken bu nedenle çok değişik kaynaklardan yararlanarak farklı farklı yaklaşımlar içindedir. İbn Haldun'da "hanedan" anlamına gelen "devle" sözcüğünü serbestçe ve müphem bir şekilde "devlet" olarak ele alır (Neumann 1999b: 172-76), Osmanlı sal-

tanat kavramını esnek bir şekilde esas alır (Neumann 1999b: 125-31), sosyal sınıf ayrımına dayanan bir devlet kavramını kullanabilir (hayatının nispeten geç bir devrinde, Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 4, 219), hattâ romantizmden mülhem ifadeler kullanır (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 3, 227). Başka bir yerde nizamiye mahkemelerinin kurulmasını savunurken aynı rahatlıkla 15. yüzyıl İran âlimi Celâl üd-Din Devvani'nin fikirlerine dayanarak bir görüş bildirir (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 4, 85-90). Ancak bu son örnekte bariz bir biçimde görülebildiği gibi, bütün bu kullanımlar aslında daha çok Cevdet'in fikrine destek malzemesi sağlamaktan ibarettir. Çünkü Cevdet'in Devvani'nin sultana bağlı divan-ı mezalim konusunda söylediklerinden çıkardığı sonuç, Devvani'nin söyledikleriyle aslında çok fazla alâkalı değildir ve Cevdet'in ortaya attığı devlet kavramı, dayandığı metinde karşılık bulmaz: Cevdet'e göre devlet, fonksiyonel bir aygıttır, "birinci vazîfesi ihkaak-ı hukuuk-ı ibâd kaziyyesi" (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 4, 90) olur.

Cevdet, bu tanımını eserlerinde tutarlı bir biçimde uygulamaz. Ancak yine de önemi var, çünkü buradaki perspektif bir içten bakıştır, yani devlet yönetiminde yer alan bir insanın söylediği bir şeydir. Hakları ("hukuk" sözcüğü burada bir haklar manzumesini kastetmez, sadece "hak" kelimesinin çoğuludur) korunması gerekenler, kullardır; ve her ne kadar "ibad" sözcüğü "Allah'ın kulları" anlamına gelirse de, onlar Cevdet'in kullandığı bağlamlarda hep yönetimden ayrı, yukarıdan bakılan, seslerinin çıkması meşru ve pek de tekin olmayan tebaa (Neumann 1998) olur, yönetimde yer alan Allah, kullarını içermez. "İhkak-ı hukuk" teriminin Osmanlılar'da geçirdiği evrimin sonucunda ayriyeten burada kastedilen şey, tebaanın haklarını talep ve istihsal edebilmesinden ziyade, onlara tanınan hak ve mükellefiyetlerinin yönetenler tarafından ikamesidir.

Tanzimatçıların "devlet-i ebedmüddet"i idame ettirme kaygısını Cevdet de samimiyetle paylaşır, karşılaşılan zorluklar karşısında zaman zaman başgösteren yeis havasına o da girerdi (Neumann 1999b: 28-29). Bunlar göz önünde tutulursa devletin işlevleri ("vazifeleri") devlet erkânlarının çözmesi gereken problemlere dönüşür. Cevdet'in tarih, hukuk veya idare hakkında yazdıkları, bu zorlukların üstesinden nasıl gelineceğine dair fikir yürütmeler olarak okunabilir. Düşüncelerini biçimlendirirken ufkunu belirleyen, siyasî ve toplumsal konumudur. Genel ve kavramsal bir siyaset felsefesi yapmak, asli problemlerini çözmez; Cevdet, tabir caizse "mutfağın içinde" edindiği tecrübeleri de kullanmak ister. Bu bakımdan Cevdet, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin Hobbes'i olmaktan ziyade, onun Macchiavelli'sidir.

Ancak yaşı ilerledikçe, zenginleşen birikiminin de etkisiyle Avrupa'daki gelişmelere gitgide daha merak salar, onları daha fazla önemsemeye başlar. Osmanlı tarihini ve hatta Osmanlı İmparatorluğu'nu böylece Avrupa'nın çizdiği bir çerçeveye de oturtmaya çalışır (Neumann 1999b: 31-32, 133-52).

Cevdet'in uğraştığı problemler, böylece her ne kadar soyut veya tarihsel görünse de son tahlilde somut ve aslidir. Devlete yüklediği iki ana görev, ki bunlar ihkak-ı hukuk ve ülke savunmasıdır ("hıfz-ı bilâd"), adalet sistemiyle asker teşkilâtını devletin iki ana kurumu yapar, hatta bir topluluk sadece onların var olmasıyla devlet olur (Baysun 1953-67, 2nci bs. 1986: 4, 97-98). Müfettiş olarak birçok askeri operasyona katılmış ise de asker olmayan Cevdet'in gözünde, iki kurum Osmanlı bağlamında aynı sorunla karşı karşıyadır: Doğru insanları doğru görevlere getirmek ve bunu sağlayan bir idare mekanizması kurmak. Cevdet'in yazılarında bu problem, doğru kuralları koymaktan bile önemli gözükür.

Ancak bu arayış (Neumann 1999b: 185-98) pek tutarlı bir çözümle sonuçlanmaz. Önermiş olduğu ödüllendirme ve cezalandırma arasındaki dengeyi gözetmek veya yapılan işleri fayda ve zararına göre değerlendirmek gibi kıstas ve çareler, kurumlara kendilerini ve birbirlerini denetlemek için gereken özerkliği öngörmediği için son tahlilde birer iyi niyetten öteye geçmez. Bu konuda Cevdet hem çok daha eski hakimiyet kavramlarının mirasçısıdır (İnalcık 1993), hem de her şeyi tek elden halletmeye çalışan otoriter ve pragmatik tanzimat Babıâli'sinin mensubudur (Ortaylı 1983: 64-66).

Bu bağlamda Cevdet'in hükümdarın iktidarını, onu meşrulaştırıcı bir unsur olarak görmesi (Neumann 1999b: 127-32), modern anlamda mutlakıyetçi görüşlere de bir kapı açar. II. Abdülhamit döneminde meydana gelen bir dereceye kadar da budur. Cevdet, yeni yeni kavramlaştırılmaya başlanan devlet yerine yeni bir sistematikle saltanatın korunmasını vurgulayan anlayışa (Deringil 1998: 26-34) karşı ne pratik ne de kuramsal bir yanıt oluşturabilmiştir.

Bu bağlamda din konusu bir kez daha önemli bir yer tutmaktadır. Yukarıda söylenenlerden Cevdet'in gözünde Hanefi İslâmın somut uygulamada siyaseti belirleyen bir kurallar manzumesi olmaması gerektiği bellidir. Dinin (bu bakımdan İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin pek farkı yok) siyasî rolü, herkesin yerini belirleyerek toplumu bir arada tutan bir kültürel dizin olmaktan ibarettir ve başka törelerden, daha kuvvetli ve değiştirilmesi daha zor olmasıyla ayrılır. Cevdet, dini hükümetin yararına kullanmaktan yanadır; ancak Abdülhamit usulü maharetle bu dizinin tek tek öğelerini araçlaştırmayı[3] (Deringil 1991) yazılarının hiçbir yerinde önermemiştir. Hatta Cevdet'in gözünde din, kültürel bir dizin olmasının ötesinde yer yer bir dizge haline gelir; ve bu dizge içinde ifade edilemeyen hususlar, toplum ve yönetimde beklentilere uymadığı için yapılmaması gereken şeyler olur. Bu itibarla din, Cevdet'in çok fazla üzerinde durmadığı bir şekilde yönetimdekilerin pragmatizmini dizginleme işlevini yerine getirmektedir.

Bu yazıda, daha çok Cevdet'ten arda kalan ve sonradan gelenlerce kabul edilen, miras olacak unsurlar üzerinde duruldu. Bu unsurlar arasında, pragmatik bir anlayış içinde yönetim (iyi tanımlanmamış bir "devlet") perspektifinden bakışın özel bir yeri var. Bu yaklaşımın ve politikaya çok farklı zaviyelerden bakanlarca uzun bir süre benimsenmesinin bir sonucu, iktidar olgusunun Türk siyasî düşüncesinde fazla sorgulanmayışıdır. Cevdet'in iktidar eleştirisiyle fazla ilgilenmemiş olması, yazılarındaki en büyük boşlukla da ilgilidir: Yabancı devlet ve ekonomilerin Osmanlı İmparatorluğu'nda kazandığı nüfuzu neredeyse görmezlikten gelir. Bu tutarlı bir yaklaşım, çünkü kendi devletin iktidarını pekiştirmeye yarar. Fakat aynı zamanda Cevdet'in Türk siyasî söyleminin güce âşık (ve dolayısıyla güç konusunda epeyce kör) olmasında önemli bir payı olmuştur. Söylemin bu yönünü geliştirmek ise, Cevdet'ten sonra gelenlere kalmıştır.

DİPNOTLAR

1 Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, M. kif (1993). Yusuf Halaçoğlu, M. Akif Aydın, Mad."Cevdet Paşa", TDVİA 7: 443-50.

2 Neumann, Christoph K. (1999). "Paradigmalar Arasında: Ahmet Cevdet Ve Aidiyet," Düşünen Siyaset 7-8: 219-36.

3 Deringil, Selim (1991). "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reigh of Abdülhamit II (1876-1909)", International Journal of Middle East Studies 3: 345-59.

Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)

SELÇUK AKŞİN SOMEL

GİRİŞ

İmparatorluk dahilinde yaşayan farklı dinsel ve etnik grupları tek bir "Osmanlı milleti" olarak kabul eden ve bu unsurları ortak imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme yaklaşımına Osmanlıcılık denmektedir. Ancak, 1839-1913 devresinde Osmanlıcılık düşüncesinin dört farklı aşama halinde geliştiğini görmemiz olasıdır: 1-) 1830'lardan 1875'e süren dönemde ağırlıklı olarak Bab-ı Âli'nin otoriter merkeziyetçi siyaseti, 2-) 1868-1878 devresinde Yeni Osmanlı muhalefeti ve Meşrutiyetçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlıcılık yaklaşımı, 3-) II. Abdülhamit mutlakıyetine karşı Jön Türk muhalefetinde görülen Osmanlıcılık ve 4-) II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı-cılık düşüncesi.[1]

Osmanlıcılık düşüncesinin köken olarak yüzyıllardır süregelen yönetilenleri adaletle idare etme pragmatizminin 19. yüzyıl koşullarına uygun şekil kazanmış bir mirasçısı olduğunu söylememiz mümkündür. 1830'larda ortaya çıkan Osmanlıcılık siyaseti başlangıçta pragmatik bir uygulamalar dizgesi olarak gelişmiş ve ancak 1868'den itibaren bilinçli ideolojik formülasyonlara konu olmuştur. Dolayısıyla 1875 öncesi dönemlere ait Osmanlıcılık düşüncesini gerçekleştirilen veya niyetlenilen siyasi ve idari uygulamalardan çıkarsamak durumundayız. Bu çerçevede Osmanlıcılığı 19. yüzyıl merkeziyetçi reformlarından ayırmak doğru olmaz. Bilindiği üzere Tanzimat reformlarının gayelerinden birisi yerel idarecilerin halka yönelik keyfi ve sıklıkla adaletsiz tutumlarının yarattığı yerel hoşnutsuzlukları ve bu durumun müsait kıldığı ayrılıkçılık hareketleri önlemekti. II. Mahmud döneminde taşradaki ayan gücünün etkisizleştirilmesi süreci resmi ağızdan halka yapılan zulüm ve adaletsizliklerin önlenmesi olarak meşrulaştırılmıştır. 1804'te patlak veren Sırp ayaklanması da yerel askeri unsurların sürdürdükleri zulme bağlanıyordu (Şanizade, 1290: 260-261, 281). Bu anlamda eyalet ve vilayet idaresinde sağlanacak standardizasyon ve devlet denetiminin dışında kalan ara mercilerin tasfiyesi taşrada keyfi uygulamaları önleyecekti. Aynı şekilde Osmanlı tebaasını kompartımanlara bölen ve gayrimüslim nüfusla arasında bir ara merci oluşturan dinsel cemaatlerin varlığı da bu çerçevede bir engel olarak görülmekteydi.

Diğer taraftan Osmanlıcılık düşüncesi geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesini de ifade eder. Osmanlıcılık bir anlamda toplumu statü kompartımanlarına bölen premodern siyasal anlayış yerine, Fransız İhtilali

sonrasında Avrupa'da yaygınlaşmaya başlayan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın imparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelmekteydi. Geleneksel Osmanlı devlet ve siyaset anlayışı, köklerini İran, İslâm, Bizans ve Orta Asya Türk Moğol siyaset geleneklerinden alan bir ideolojik sentezden oluşmaktaydı. Konumuz itibariyle İran ve İslâm gelenekleri daha büyük önem taşıdıklarından dolayı sadece bu iki gelenek üzerinde durulacaktır. İran siyaset felsefesi örgütlü bir toplumun kendi içinde uyumlu ve dışa karşı güçlü olabilmesinin temelde "adalet" ilkesine dayanmasıyla mümkün olacağını öngörmekteydi. Bu çerçevede "adalet" ilkesi, premodern bir toplumdaki başlıca toplumsal kesimlerin, yani yöneten sınıf (askeri sınıf ve ulema) ile yönetilen sınıf (köylü, tüccar, zanaatkâr) arasındaki toplumsal dengeyi sağlayacak bir unsur olarak görülüyordu. Kısaca adalet çemberi (*dâire-i âdâlet*) diye adlandırılan bu düşünceye göre, yöneten siyasi sınıfın adalete aykırı olarak yönetilen üretici sınıfa karşı baskı ve zulüm uygulaması, sonuncusunun sağlayacağı vergi gelirlerinin düşmesi ve bunun ise devletin temel dayanağı olan ordunun ayakta duramaması anlamına gelecekti. Aynı mantığa göre adaletin uygulanması ordunun güçlenmesini ve dolayısıyla da devletin istikrar kazanmasını sağlayacaktı. İran kökenli bir diğer anlayışa göre yöneten ve yönetilen sınıflar birbirlerini tamamlayıcı toplumsal işlevleri dolayısıyla hukuksal olarak birbirinden kesin bir biçimde ayrı tutulmaları gerekmekteydi, yani sınıflararası geçişkenlik kabul edilmiyordu. Osmanlıların "raiyyet oğlu raiyettir" deyiminin de ifade ettiği üzere yönetilen sınıfta doğmuş bireyin yöneten sınıfına geçmesi çok zordu. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki normatif olarak geçerli olan bu prensip tarihsel olarak aynı katılıkla uygulanmamış ve özellikle 16. yüzyıl sonlarından itibaren iyice gevşemiştir (İnalcık, 1977: 27-52; İran ve Türk siyasal teorilerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. İnalcık, 1969: 259-275; Bizans ve İran siyasal gelenekleri için ayrıca bkz. Ortaylı, 1996: 5-44).

İslâm siyasal düşüncesinin Osmanlı siyaset anlayışına yansıyışı özellikle devletin kimliğinde, hukuki yapıda ve toplumsal yaşamda kendini göstermiştir. Osmanlı Devleti, kuruluş döneminden başlayarak Bizans ve Balkanlar'daki yayılma politikasını "gaza" ve "İslâmî cihat" söylemleriyle gerekçelendirmekteydi. Bu anlamda Osmanlı Devleti İslâmî bir kimliğe sahipti. Bu kimlik, 16. yüzyılda Osmanlı sahasının Suriye, Mısır, Irak ve Hicaz gibi klasik İslâm uygarlık merkezlerini ve kutsal mekânlarını da içine alması ve Osmanlı padişahının "Mekke ve Medine'nin Hizmetçisi" (*Hâdimu Haremeynü'ş-Şerîfeyn*) dinsel sıfatını kazanmasıyla güçlenmişti. Söz konusu sıfatın daha sonraki yüzyıllarda halifelik anlamında yorumlandığını biliyoruz. Hukuki düzen olarak Osmanlı Devleti İslâm Şeriatını esas kabul etmişti. Bu hukuksal çerçeve içinde Müslüman olmayanlar Müslümanlarla yasa önünde eşit kabul edilmiyorlar, hatta Hıristiyan veya Musevi olmayanlar kâfir sayılıyorlardı. Dolayısıyla yönetilen sınıfın kendisi de kendi içerisinde yasa önünde eşit olmayan dinsel topluluklardan oluşuyordu.

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan gayrimüslimlerin toplumsal konumları hakkında söz etmekte yarar vardır. Tevrat ve İncil gibi İslâm'ın kendine öncül kabul ettiği kutsal kitaplara inanan Musevi ve Hıristiyanlara *Ehli Kitâb* denilmekte ve İslâmî siyasal düzenin hükümranlığını kabul etmeleri koşuluyla kendilerine yaşam hakkı tanınmaktaydı. Ancak siyasal ve ekonomik açılardan Müslümanlarla eşit bir konumda değildiler. Örneğin payitahttaki siyasal elite tam anlamıyla dahil olmaları, yani bir askeri komutan, bir vezir veya bir sadrazam olmaları mümkün değildi. Aynı şe-

kilde Hıristiyan ve Musevilerin gayrimüslim olmaları sıfatıyla ayrıca cizye vergisini ödemeleri gerekiyordu. Bunların yanında daha sembolik nitelikte olan, ancak psikolojik açılardan dinsel ayrımcılığı kuvvetle vurgulayan önlemleri sayabiliriz. Örneğin silah taşıma yasağı, ata binme yasağı, özel biçimde ve renkte elbiseler giyme zorunluluğu, kiliselerin çan çalma yasağı gibi.

Gayrimüslimlere daha yakından bakıldığında bunların formel cemaatler halinde örgütlü olduklarını görmekteyiz. Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu dinsel kimliğe paralel olarak her bir cemaat (Rum Ortodoks, Ermeni Gregoryen, Musevi) kendi ruhban sınıfı tarafından idare ediliyordu. Daha somuta indirgeyecek olursak, her bir kilise sorumlu olduğu cemaat mensuplarının doğum, nikâh, veraset, vergi, eğitim, yargı türünden medeni ve kültürel işlemlerinin yürütülmesinden sorumluydu. Bu anlamda Osmanlı Devleti tarafından resmen tanınan her bir cemaat medeni ve kültürel muamelelerinde kendi içinde özerk bir konumdaydı. Ancak öte yandan, gayrimüslim ruhban sınıfı aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin resmi memurları konumundaydılar ve Osmanlı idaresinin vazettiği idari ve mali önlemlerin cemaatler dahilinde uygulanmasından sorumluydular.

Osmanlı Devleti ile geleneksel cemaat yapıları arasında az çok varolan uyumun bozulmasında dikkate alınması gereken etkenlerden birisi 18. yüzyıl ortalarından başlayarak Rum ve Ermeni cemaatleri dahilinde görülen değişmelerdir. Osmanlı İmparatorluğu ile Batı Avrupa arasındaki ekonomik ilişkilerin artışı sürecinde Avrupa ile ticarete girişen Rum ve Ermeni tüccar zümresi bir yandan Batı Aydınlanmacılığı düşüncesiyle tanışmış, öte yandan cemaat yönetiminin geleneksel Osmanlı idaresiyle iç içe olan çıkar örüngüsünden bağımsızlaşmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Rum ve Ermeni cemaatleri dahilinde, ama kilise oligarşisinden bağımsız akılcı değerlere sahip, gelenekçi olmayıp laik dünya görüşüne yakın, ticaret burjuvazisi diyebileceğimiz katmanların belirmeye başladığını görüyoruz. Bu yeni orta sınıflar çocuklarını Avrupa üniversitelerinde eğitime göndermekte ve böylelikle Batı'da güçlenen Aydınlanmacı düşünce ve yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan milliyetçilik ve romantizm türü entelektüel akımlarla tanışmaktaydılar. Burada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu genç kuşakların bahsedilen düşünsel etkilerin sonucunda dinsel bir dünya görüşü yerine laik bir dünya görüşüne sahip olmaları ve böylelikle de etnik aidiyetlerini dinsel cemaat yerine milli özlerinde, ulusal geçmişlerinde aramalarıydı.

Ortaya çıkan bu değişmeler öncelikle geleneksel cemaat yapısı açısından rahatsız edici olmuştur. Osmanlı Devleti'yle iç içe geçmiş olan ruhban zümreleri, bu yeni ortaya çıkan kesimleri ve düşüncelerini adeta bir "küfür" olarak kabul etmişler ve mevcut yapıya, dolayısıyla da kendi oligarşik hakimiyetlerine bir tehdit olarak algılamışlardır. Öte yandan Batı Aydınlanmacılığı etkisiyle cemaatlerine ve Osmanlı düzenine daha akılcı ve eleştirel bir tarzda yaklaşabilen bu yeni orta sınıf mensupları ruhban kesimini yozlaşmışlıkla, yolsuzlukla ve Osmanlı Devleti'yle "işbirlikçilik" yapmakla suçluyorlardı. Dolayısıyla, Mora ayaklanması patlak verdiğinde İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi Yunan hareketine muhalif kalmıştır.

Osmanlı idaresi açısından bakıldığında ise esas mesele cemaatin başında olan ruhban oligarşisinin gayrimüslim tebaayı "zapturapt" altında tutabilme becerisinde düğümlenmekteydi. 1821'de İstanbul Rum Ortodoks Patriği'nin idam edilmesinin sebebi herhangi bir şekilde devlete ihanet etmesinden ziyade tebaasını kontrol altında tutma konusundaki beceriksizliğindendi. Sırp isyanı, özellikle de "Mora Fetreti" ve "reaya krallıklarının" ortaya çıkışı Os-

manlı Devleti açısından şoke edici olmuş, ancak aynı zamanda bu olaylar II. Mahmut dönemi bürokratları açısından uyarıcı olmuş ve geleneksel cemaat yapılarının etkisizliğine, köhnemişliğine ve ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikleri massetmedeki yetersizliklerine delil teşkil etmiştir.

Diğer göz önünde tutulması gereken husus, Osmanlı Devleti'nin 1774 Küçük Kay-narca Antlaşması'yla birlikte toprak bütünlüğünü öz kuvvetiyle koruyabilme gücünden yoksunluğunu göstermiş olması ve artık Rusya gibi yabancı güçlerin imparatorluk dahilinde yaşayan gayrimüslim cemaatlerini himaye etme bahanesiyle imparatorluğa diplomatik müdahalelerde bulunmaya başlamalarıydı. 19. yüzyıl boyunca Fransa, İngiltere, Avusturya gibi devletler Katolikliğin veya Protestanlığın hamiliği rolünü üstlenerek Osmanlı tebaası gayrimüslimleri koruma kisvesi altında imparatorluk içindeki siyasal etkinliklerini güçlendirmişlerdir. Bu anlamda gayrimüslim cemaatlerin varlığı Osmanlı Devleti'nin dış müdahalelere karşı zaaf içinde bulunmasını da beraberinde getirmekteydi.

1829'da Yunanistan'ın ayrı bir devlet olarak ortaya çıkması ve Sırbistan'ın özerklik kazanmasından sonra genç kuşak Osmanlı bürokratları arasında mevcut gayrimüslim cemaat yapılarının, toplumu muhtemelen "bölücü" bir nitelik taşıdığı konusunda bir ortak kanı gelişmiş olmalıdır. Bu kanıya göre cemaat yapılanması, merkezi idareden ayrı bir sadakat odağı olması itibariyle gayrimüslim bireylerin siyasal sadakatlerini tam anlamıyla Osmanlı Devleti'ne doğru yönelmesini engelleyici nitelikteydi. Sözünü ettiğim bu "kanıları" açıkça dile getiren herhangi bir yazılı belge olmamakla beraber, 1830 sonrasında Osmanlı hükümdar ve yöneticilerinin edimleri ve siyasetleri, zihinlerde bu tarz bir düşüncenin yer ettiği konusunda araştırıcıda güçlü bir izlenim yaratıyor. "Osmanlıcılık" denilen siyaset işte yukarıda sayılan zorlayıcı koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Osmanlıcılık siyaseti özellikle Tanzimat döneminde imparatorluğun içinde bulunduğu dağılma sürecine karşı pragmatik bir önlem niteliği taşımıştır.

Araştırma literatüründe sıklıkla dile getirilen bir husus 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve tebaanın hukuksal eşitliği ilkelerinin Osmanlı Devleti'yle dost büyük devletlerin, özellikle de İngiltere'nin diplomatik baskıları sonucunda gündeme gelmiş olmasıdır. Bunda doğruluk payı olmasına karşın imparatorluğun içinde bulunduğu somut koşullar zaten reformcu bürokratları bu doğrultuda ıslahat adımları atmaya itmekteydi. Diğer yandan ağırlıklı olarak Hıristiyan haklarına vurgu yapan 1856 Islahat Fermanı, Kırım Savaşı koşullarında doğrudan doğruya Avrupalı müttefik güçlerin diplomatik zorlamaları sonucunda ilan edilmiştir ki ileride görüleceği üzere Müslüman aydınlar bunu içine sindirememiştir.

Sözü edilen pragmatik gerekler bir yana, Osmanlıcı bir yaklaşımın resmi bir politika olarak kabul görmesi Osmanlı geleneksel devlet düşüncesinde nitel bir değişimi gerektirmekteydi. Geleneksel Osmanlı devlet ve toplum anlayışı bireyleri bir taraftan yöneten-yönetilen kompartımanlarına ayırmakta, öte taraftan ise nüfusu dinsel kategorilere göre bölümlemekteydi. Ne var ki Osmanlıcılık siyaseti, sözü edilen bu siyasal geleneklere taban tabana zıt idi ve siyasal ve dinsel bölümlemelerin olmadığı bir toplum anlayışı çok daha farklı bir siyasal tasavvuru zorunlu kılmaktaydı. İçindeki dinsel ve etnik farklılıkları olduğu gibi kabul ederek toplumu ayrımsız bir bütün olarak kavrayan bir siyasal tasavvurun üç olası referans noktası olabilirdi. Birincisi, devlete ve devletin zirvesindeki kuruma, partiye veya hükümdara bir kutsallık atfederek dinsel ve etnik farklılıklarüstü bir sadakat odağı oluşturmak. İkincisi, üzerinde yaşanılan ortak toprak parçasına bir

kutsallık atfetmek suretiyle "vatan sevgisi" söylemini kullanmak, böylelikle toplumu ortak bir paydada birleştirebilecek bir yurtseverlik duygusu yaratmak Üçüncüsü, dinsel ve etnik farklılıkları aşkın bir üst kimlik yaratmak yoluyla laik bir ulus tasarımını gündeme getirmek.

1830 sonrasından başlayarak 1913'e değin baktığımızda, yukarıda zikredilen üç referans noktası (devlet, vatan, ulus) göz önünde tutularak, Osmanlı uygulamalarının ağırlıklı olarak ilkinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Devlet-merkeziyetçilik zaten Osmanlı siyaset geleneklerine pek de yabancı değildi. Burada yeni olan husus, gayrimüslimlerin Müslümanlardan ayrı bir kesim olarak görülmeyip siyasal ve idari çabaların ilk unsura da yöneltilmesiydi. İkinci referans noktası olan ortak toprak veya vatan anlayışı ise oldukça yeni bir görüşün Osmanlı siyasal yaşamına girmesi anlamına geliyordu. Bu yeni referans noktası resmi söylemde sınırlı ölçülerde kullanılmış, buna karşın Yeni Osmanlı ve Jön Türk muhalif aydınları tarafından kuvvetle dikkate alınmıştır. Sonuncu referans noktası olan ulus anlayışına gelince, bu yaklaşım I. Meşrutiyet dönemi hariç 1908 öncesinde doğrudan doğruya herhangi bir biçimde söz konusu olmamıştır.

Yukarıda sözü edilen devletin Osmanlıcılığı, pragmatik bir çerçevede ele almasının yanında Osmanlıcılık düşüncesi entelektüel düzlemde de kendini göstermiştir. İlginçtir ki, Osmanlıcılık düşüncesini çağrıştıran ilk siyasal öneri bir gayrimüslimden, Rhigas Velestinlis'ten gelmiştir. Rhigas Velestinlis Osmanlı Devleti ortadan kaldırılarak onun yerine Rum kültürünün ve elitinin ağırlıklı olacağı bir cumhuriyet tasarlamıştı. Ancak 1793 Fransız İhtilalci Anayasası'ndan esinlenerek hazırladığı bu Rum cumhuriyeti anayasasında farklı etnik ve dinsel grupların birlikte yaşayacakları bir eşitlikçi düzen tasavvur ediliyordu (Milas, 1999: 102-122). Müslümanlar arasında Osmanlıcılığın entelektüel bir ilgi konusu olması Yeni Osmanlı muhalefeti ile başlamış ve Jön Türk muhalefeti ile devam etmiştir. Bu bağlamda Osmanlıcılık düşüncesinin daha ziyade Osmanlı liberalliği ile özdeşleştiğini görmekteyiz. Nitekim 1908 sonrasında kurulan Ahrar Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası, Mutedil Hürriyetperveran Fırkası ve bunları izleyen Hürriyet ve İtilaf Fırkasının Osmanlıcı bir çizgi içerdiklerini söylememiz mümkündür. Ancak Balkan Savaşları ve bunu izleyen demografik değişimler sonrasında Osmanlıcılık dikkate alınır bir siyasal düşünce olarak İslâmcılık ve Türkçülük gibi akımlarla rekabet edemez olmuş ve nihayet imparatorluğun gündeminden düşmüştür.

OTORİTER MERKEZİYETÇİ OSMANLICILIK (1839-1875)

Ağırlıklı olarak Tanzimat döneminde görülen bu Osmanlıcılık anlayışının ana özelliği, siyasal pragmatizme dayalı olması, yani yukarıda da belirtildiği üzere ayrılıkçı hareketlere karşı bir önlem niteliğini içermesidir. Ancak geleneksel Osmanlı siyasal düşüncesinin belirleyici karakteri olan nüfusun müslim ve gayrimüslim olarak dinsel cemaatlere ayrılması ve yöneten-yönetilen ayrılığı ilkelerinin Bab-ı Âli tarafından terk edilmesi ancak tedricen ve kısmen gerçekleşebilmiştir.

Bir siyaset olarak Osmanlıcılık yaklaşımının devlet katında yerleşmesinin kökleri 19. yüzyıl öncesine geri götürülebilir. gayrimüslim reayaya uygulanan zulüm ve haksızlıkların huzursuzluklara ve ayrılıkçı hareketlere yol açtığı konusunda 19. yüzyıl öncesinde gözlemlerin olduğunu biliyoruz. Bu çerçevede Ahmed Resmi Efendi ve özellikle Ebubekir Ratib Efendi gibi bürokratlar gayrimüslim reayaya iyi davranılması gereğini vurgulamışlardır. Sözü edilen yaklaşımlarda daha ziyade geleneksel *dâire-i adâlet* düşün-

cesinde varolan reayaya adaletli davranılması felsefesi görülmektedir. Ancak diğer taraftan Ebubekir Ratib Efendi raporlarında Prusya'dan ve Avusturya'dan örnekler vererek askeri gücü ve ekonomisi gelişkin bu ülkelerde farklı dinsel cemaatlere mensup bireylere ayrımcılık güdülmediği ve bunlara eşit davranıldığının kuvvetle altını çizmiştir.[2] Biz burada muhtemelen Osmanlıcı düşüncenin bir nüvesini görmekteyiz.

Diğer taraftan Fransız Devrimi fikriyatının ve bu meyanda vatandaşlık ilkesinin genç kuşak memurları etkilediğini varsayabiliriz. 1821'den sonra kurulan Bab-ı Âli Tercüme Odası'nda dil öğrenen genç bürokratlar, okuyup tercüme ettikleri Fransızca gazeteler yoluyla vatan, yurttaşlık, bireylerin yasa önünde eşitliği türünden siyasi ilkelerle yakından tanışmış olmalıdırlar. Bir yandan Âli Paşa, Fuat Paşa ve Safvet Paşa gibi Tanzimat devlet adamları, öte yandan İbrahim Şinasi ve Namık Kemal gibi aydınlar hep Tercüme Odası'nda yetişmişlerdir. Dolayısıyla, 19. yüzyıl başından itibaren mevcut cemaat yapılanmasının gayrimüslim tebaayı devlete bağlı tutmadaki yetersizliğinin iyice açığa çıkmasıyla birlikte, cemaat örgütlenmesinin aşkın bir sadakat odağı teşkil edebilecek referans noktaları düşünülürken, Tercüme Odası çevresinin bu yeni siyasal tasarım sürecinde dolaylı bile olsa bir rol oynadığı güçlü bir olasılıktır.

Osmanlıcılık düşüncesinin açık belirtilerini Gülhane Hatt-ı Hümayunu öncesinde, II. Mahmud döneminde görüyoruz. Sözü geçen padişah 1837'de yaptığı Rumeli seyahati sırasında Şumnu'da huzuruna gelen müslim ve gayrimüslim yerel ileri gelenleri karşısında başkatibine söylettiği nutukta, "siz Rumlar, siz Ermeniler, siz Yahudiler, hepiniz Müslümanlar gibi Allah'ın kulu ve benim tebaamsınız; dinleriniz başka başkadır, fakat hepiniz kanunun ve İrade-i Şahanemin himayesindesiniz. Size tarh edilen vergileri ödeyin; bunların kullanılacakları maksatlar sizin emniyetiniz ve sizin refahınızdır" ifadelerine yer verilmiştir. Padişah daha sonra Kızanlık kasabasına vardığında yine toplanan kalabalık önünde hangi dinden olursa olsun bütün uyruklarına himaye ve adalet vaat etmiştir. Gezi esnasında II. Mahmud'un sadece camilere değil, tamire muhtaç olan kiliselere de yüklüce paralar dağıttığını görmekteyiz(von Moltke, 1969: 99,106).

Osmanlıcılığın ilk yazılı belgesini Osmanlı modernitesinin "Magna Carta"sı olan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda bulmaktayız. Burada can güvenliği ve ırz, namus ve mala dokunulmazlık ilkeleri vurgulanırken, dünyada candan ve ırz ve namusdan daha değerli bir şey olmadığından dolayı, bir kişi bunların tehlikede olduğunu hissettiğinde ülkesine ihanet etmek istemese bile kendini korumak için "devlet ve memleket" açısından istenmeyen yollara başvurmasının kaçınılmaz olacağı belirtilmektedir. Buna karşın can ve namus güvenliğinden emin olması halinde tebaanın doğruluktan ayrılmayıp işini düzene koymaya çalışacağı ve giderek "devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti"nin gelişeceğinin altı çizilmektedir (Gözübüyük, Kili, 1982: 4-5). Burada ifade edilmek istenilen şey keyfi idarenin reaya ayaklanmalarına ve ayrılıkçılık girişimlere yol açacağı, buna karşın düzenli bir yönetimin bütün yönetilenler arasında idareye siyasal sadakat sağlayacağıdır.

Gülhane Hattı'nda doğrudan doğruya gayrimüslimlerden söz eden bölümde önce hukuki davaların aleni mahkemelerde görülüp kimsenin yargısız olarak idam edilmemesi ve cezalandırılmaması gereğinin altı çizildikten sonra "tebaayı saltanatı seniyyemizden olan ehli İslâm ve mileli sâire bu müsaadâtı şâhânemize bilâistisnâ mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden hükmi şer'î iktizâsınca kâffei Memâlik-i Mahrusamız ahalisine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmi-

le verilmiş" denmektedir. (Gözübüyük ve Kili, 1982: 4-5) Burada gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi hukuksal bir koruma altında olmaları gereğinin vurgulandığını görmekteyiz. Gerçi müslimler ve gayrimüslimler arasında bir hukuksal eşitlikten açıktan söz edilmemekteyse bile, herhangi bir dinsel ayrımcılığı ima edecek bir ifade de fermanda yoktur.

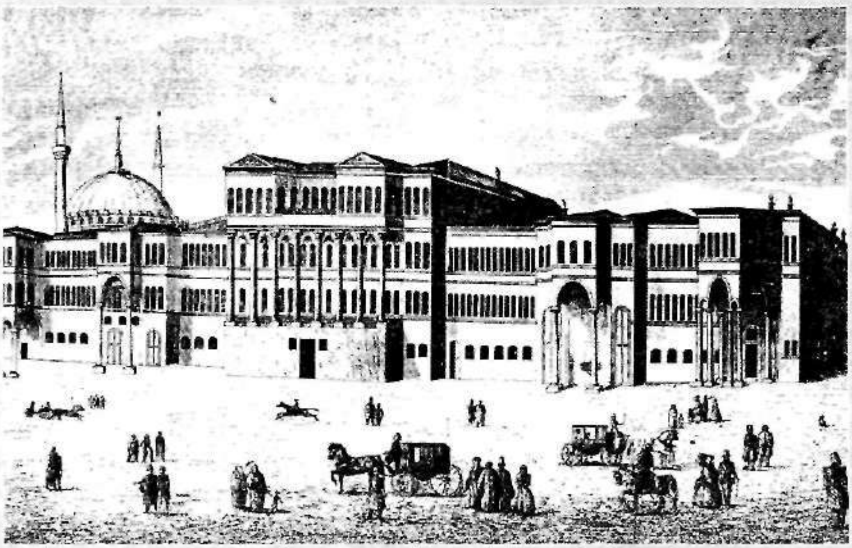
Gülhane Hatt-ı Hümayunu pek çok açıdan geleneksel çizgiler içeren bir belgedir (İnalcık, 1993: 354-359; Somel, 2001: 1-3). Sadece İslâm Şeriatına bağlı kalınacağının belirtilmesi veya içerdiği konular açısından değil, ama Osmanlıcılık yaklaşımında görülen otoriter anlayışta da geleneksel bir tavır sezilmektedir. Şöyle insanların yaşam, mal ve namus hakkı ve müslim-gayrimüslim eşitliği padişahın mutlak otoritesi altında ve hükümdarın bir lütfu sonucu tebaasına bahşedilmiştir. Gerçi padişah bahşettiği bu lütfa bağlı kalmaya yemin etmiş olduğunu Gülhane Hattı'nda vurgulamaktadır. Ne var ki bu yeminin yürürlüğünü kontrol edebilecek herhangi bir meşru kurum da yoktur. Dolayısıyla tebaanın hakları teknik olarak padişahın iki dudağı arasındadır. Padişah bir anlamda müşfik ve koruyucu "baba" rolündedir.

Osmanlıcılığın otoriter yorumunu 1847'den 1880'lere değin mahalle mekteplerinde ve İbtidai okullarında okutulan *Ahlâk Risâlesi* adlı ders kitabında da görüyoruz. Tanzimat'ın "ideologu" sayılabilecek Sadık Rifat Paşa tarafından hazırlanan bu eser Anadolu ve Balkanlar'daki İslâm mekteplerinde "demirbaş kitap" konumundaydı.[3] Konumuzla ilişkili olarak eserin başlangıç sayfalarında padişaha uzun ömürler dilendikten sonra "her sınıf tebaasına merhamet bahşetmesi" istenmektedir: "Cenâb-ı Hak cümlemizin velînimeti olan Şevketlû Padişahımız Efendimiz Hazretlerine pek çok vakit tükenmez ömürler ihsan buyursun ve sâye-i merhametini her sınıf tebaası hakkında eksik etmesün." Burada iki nokta vurgulanıyor: Birincisi, padişah hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin hükümdarıdır. İkincisi, padişahın Tanrı destekli mutlak gücü karşısından Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir fark yoktur, yani bir anlamda her iki unsur Padişah karşısında eşittir. (Sadık Rıfat Paşa, 1847; Somel, 2001: 61-64)

Osmanlıcılığın otoriter yorumunda sıklıkla karşılaşılan motif padişahın "tebaanın babası" olarak sunuluşudur. Örneğin Tanzimat ricalinden Rıza Paşa, 1850 öncesinde Midilli'de muhtelif cemaat temsilcilerine verdiği nutukta "cümleniz bir imparatorun tebaaları aynı babanın çocuklarısınız" demektedir (Abadan, 1999: 47-48). Aynı şekilde yukarıda da belirtildiği üzere II. Mahmud'un Rumeli seyahatı sırasında sarf ettiği sözler de buna örnek olarak gösterilebilir.

1839-1875 döneminde Tanzimat modernleşmesi ve Osmanlıcılık çerçevesinde gözlemlenebilen diğer bir siyasal zihniyet gelişimi devletin ve bürokrasinin din ve milliyet ayrımı olmaksızın bütün Osmanlı tebaasının hizmetinde olduğu anlayışıdır. Diğer bir deyişle yönetilenlerin varlık nedeninin devlete ve yönetici sınıfa tâbi olup hizmet etmeleri düşüncesinin değişmesidir. Bu anlayışı en net biçimde Tanzimat reformculuğunun "ideologu" sayılabilecek Sadık Rifat Paşa'nın 1840'lı yıllarda yazdıklarında görebilmekteyiz. Rifat Paşa bir anlamda bürokratlara nasihatname sayılabilecek "Zeyli Risâle-i Ahlâk" adlı eserinde, memurların devlet ve milletten maaş almaları dolayısıyla tebaaya en fedakârane biçimlerde hizmet etmeleri gereğinin altını çizmektedir. Bu noktada devlet memurları ve ricalinin yönetilenlerden ayrı ve ayrıcalıklı bir unsur olarak değil, halka hizmet etmesi gereken görevliler olarak anlaşıldığı ve dolayısıyla da geleneksel asker-reaya ayrımından farklı bir yaklaşım gördüğümüzü söyleyebiliriz. (Sadık Rıfat Paşa, 1876-1877: 7)

Rifat Paşa hükümet idaresine ilişkin bir



"Hükümet" veya "nâzırlar kabinesi"nin mekânı Babıâli'nin iktidar anlamında kullanılmaya başlaması, Osmanlı siyasal sisteminin modernleşmesinin emârelerinden biridir. Aynı zamanda bürokrasinin iktidardaki payını da imleyen bir kullanımdır bu.

diğer risalesinde adil bir hükümetin hiçbir zaman tebaasından kopuk olamayacağını ve bünyesindeki farklı unsurları (*milel-i muhtelife*) hukuken eşit muameleye tâbi tutması gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı yazıda, bir ülkenin idaresinden hoşnut insanları ayaklanmaya teşvik etmenin son derece zor olduğu belirtildikten sonra, bunca zamandır Osmanlı topralarında ortaya çıkan tahrikler ve isyanların başlıca nedeninin maddi eşitsizlik ve aynı zamanda can, mal ve namus güvenliğinin olmayışında bulunduğunun altı çizilmektedir. Rifat Paşa daha sonra dinin ve Şeriatın tam anlamıyla uygulanması gerektiğini söylemektedir. Burada Rifat Paşa'nın farklı dinlerden insanların yasa önünde eşitliği ile Şeriat'ın uygulanması arasında ilkesel bir çelişki görmediği veya fark etmediğine ilişkin bir izlenim ediniyoruz. (Sadık Rıfat Paşa, 1876-1877: 47-48)

Devlet ve bürokrasinin halkın hizmetinde olduğu yaklaşımına daha geç bir örnek Mithat Paşa'nın Bağdat valiliğine atandığında vilayetin ileri gelenlerine yaptığı konuşmasıdır. Burada Mithat Paşa Padişahın ana gayesinin gerek Müslüman gerekse gayrimüslim kadın ve erkek bütün tebaanın, gerek birey, gerekse toplu olarak huzur, gönenç ve mutluluklarının sağlanması olduğunu ve devlet memurlarının da bu amaç doğrultusunda hizmet vermeleri konusunda topluma borçlu olduklarını belirtmektedir. Paşa öte yandan toplumu oluşturan bireylerin doğaları gereği farklı yaratılışlara ve düşüncelere sahip olmaları nedeniyle, toplum idaresinin her bir bireyin görüşünü dikkate almasının mümkün olamayacağını ve dolayısıyla da toplumu idare edecek bir *merkez-i idârenin* kaçınılmazlığına işaret etmektedir. İşte toplumun gereksinmeleri, refahı ve güvenliğini sağlamak için zamana, konuma ve bölgeye uygun gerekli koşulları oluşturacak kurallar ve yaklaşımlar ancak sahip olduğu *malûmât-ı mükemmelesiyle* devlet idaresi tarafından şekillendirilebilir. Burada Mithat Paşa açıkça halkın ihtiyaçlarını devlet ida-

resinin halkın tek tek bireylerinden çok daha iyi bileceğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan bu ihtiyaçların zamanın gereklerine göre değişmesi nedeniyle devlet idaresinin de bu değişime ayak uydurmasının zorunluluğunun altı çiziliyor. Aksi takdirde devletin esas gayesi olan toplumun ilerlemesi, kurtuluşu ve selametini sağlama hedefleri gerçekleşemeyecek ve bu *cemiyyet emsâlinden gerü kalacaktır.*[4] Mithat Paşa'nın bu konuşmasında karşımıza Osmanlıcılık, aydınlanmacı ilerlemecilik ve aydın despotizminin oluşturduğu çok enteresan bir sentez çıkmaktadır ki bu yaklaşımın otoriter merkeziyetçi Osmanlıcılık anlayışını tam anlamıyla temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Bu devrede *hubb-ı vatan ve millet*, yani "vatan ve millet sevgisi" kavramının resmi yazışmalarda belirli ölçülerde kullanıldığını görüyoruz. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere, özellikle 1856 öncesi Osmanlıcılığın belirleyici özelliği padişahın bir anlamda paternalist bir "baba" konumuna sahip olması, öte yandan da şeriate yapılan vurgudur. Bu çerçevede şunu da fark ediyoruz ki bütün tebaaya adaletli davranılması her yerde belirtilirken uygulamada Müslim-gayrimüslim eşitliğinin kamu yaşamının farklı alanlarında gerçekleştirilmesi için pek bir girişim de yoktur. 1856 öncesinde Osmanlıcı siyasetin somut neticeleri sınırlıdır: 1840'tan sonra oluşturulan eyalet meclislerinde gayrimüslim cemaat temsilcileri (piskopos, kocabaşı) de yer almaya başlamış ve böylelikle ilk kez müslim ve gayrimüslimler bölgesel idare işlerinde aynı oturumları paylaşır olmuşlardır. Ne var ki gayrimüslimlerin meclislerde yerel nüfus olarak çoğunluk olsalar dahi çoğunluk olmalarına izin verilmemekteydi. Diğer yandan gayrimüslim üyeler cemaat esasına göre meclislerde temsil edilmeleri dolayısıyla seçimde esasın kolektif bir kitle değil, cemaatlere göre ayrışmış bir kitle olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla eyalet meclislerinde bir "Osmanlı" kitlesinin temsil edilmesi yerine cemaat bölümlenmesinin temsili devam etmiştir (Davison, 1990: 86; Ortaylı, 1974: 13-31). 1856 öncesinde Osmanlıcı siyasete ilişkin bir diğer önemli adım, 1844'ten itibaren İslâm'dan başka bir dine dönenlerin Şer'en idam edilmeleri uygulamasına son verilmesidir. İngiltere'nin diplomatik baskısıyla gerçekleşen bir adım olmasına karşın gerek Osmanlı toplumunda din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması, gerekse müslim-gayrimüslim ayrımının azaltılması anlamında dikkate değerdir (Davison, 1990: 115; Ortaylı, 1985: 60-61, 67-87).

Kırım Savaşı sonrasında ilan edilen 1856 tarihli Islahat Fermanı Osmanlıcılık siyasetinde yeni bir devrenin başlangıcı olmuştur. Müttefik devletlerin Bab-ı Âli'ye fiilen empoze ettikleri bu reform belgesi aynı zamanda Osmanlıcılık konusunda Osmanlı bürokratları arasında o ana değin az çok varolan oydaşımı ortadan kaldırmış ve Osmanlıcılığın 1856 sonrası uygulamalarına ilişkin bir aydın muhalefeti ortaya çıkmıştır.

Islahat Fermanı'na bakıldığında burada Osmanlı Devleti'nin Gülhane Hattı'ndan itibaren artık yeni ve eskisine benzemeyen bir düzene girdiği vurgulanmakta ve saltanatın istikrarının bütün Osmanlıların *revâbıt-ı kalbî-ı vatandaşî* yani "yurttaşlık gönül bağlarıyla" birbirine bağlı olmasına dayandığı belirtilmektedir. Muhtemelen Osmanlı resmi belgelerinde Fransız Devrimi'nin ürünlerinden biri olan "vatandaş" kavramı ilk kez Islahat Fermanı'nda kullanılmış olmalıdır. Bundan sonra ise tüm tebaanın padişahın adaleti sayesinde birbirine eşit olduklarının altı çizilmekte ve Tanzimat Fermanı'nda belirtilen ilkelerin uygulanmasını sağlayacak önlemlerin daha da kuvvetlendirileceği açıklanmaktadır. Islahat Fermanı'nı Gülhane Hattı'ndan ayıran ana husus Osmanlı tebaasının hukuken eşitliği konusudur. Bu noktada Islahat Fermanı'nın çok açık ve ısrarcı olduğunu

görüyoruz. Bu çerçevede, din ve dil farkları bulunan Osmanlı tebaası arasında bir grubun diğer bir grubu aşağılayıcı terim ve sıfatlar kullanmasının yasaklanması, dinsel özgürlük dolayısıyla Osmanlı tebaasından kimsenin dinsel ayin icrasından men edilmemesi, kimsenin din değiştirmeye zorlanmaması, din farkı olmaksızın bütün Osmanlı tebaasının devlet memuru olma ve devlet okullarına girme hakkı ve vergilerin din ve mezhep farkı olmaksızın herkesten eşit olarak alınması gibi somut önlemlere yer verilmektedir. Müslimler ve gayrimüslimler arasındaki hukuksal eşitlik meselesiyle bağlantılı olarak değinilen meselelerden birisi farklı cemaatlere mensup bireyler arasında oluşacak ceza ve ticaret davalarının karma mahkemeler tarafından hükme bağlanması gereği ve diğeri ise yerel eyalet ve sancak meclislerinde gayrimüslim temsilcilerine daha fazla yer alması suretiyle yerel idarede daha çok söz sahibi olabilmeleridir. Bunun yanında fermanda ağırlıklı yer tutan bir konu gayrimüslim cemaat yönetimlerinde ruhban egemenliğinin sınırlandırılıp yerine laik cemaat temsilcilerinin de yer alacağı cemaat meclislerinin kurulmasıdır (Gözübüyük ve Kili, 1982: 7-13).

Gülhane Hattı'nda tebaanın yasa önünde hukuksal eşitliği zımnen kabul edilmekle beraber 1856 öncesinde müslim-gayrimüslim eşitliğinin somut olarak gerçekleştirilmesi konusunda ciddi adımların pek de atılmadığını yukarıda belirtmiştik. 1856 sonrasında bu hususta daha kapsamlı önlemlerin alındığını biliyoruz. Ne var ki Islahat Fermanı'nda gayrimüslimlere verilen eşit hakların bariz bir dış baskı sonucu gerçekleşmesi ve sözü geçen hakların 1856 Paris Barış Antlaşması gibi uluslararası bir belgede zikredilmesi bir anlamda Osmanlı gayrimüslim tebaasının haklarının uluslararası ipotek altında olması anlamına gelmekteydi. Bunlara ilaveten yüzyıllardır *millet-i hâkime* sıfatını taşıyan Müslümanların *milel-i mahkûme* durumundaki gayrimüslimlerle her alanda eşit hakları paylaşmak "zorunda kalması" Müslüman Osmanlılar açısından psikolojik travma etkisi yaratacak sarsıntılara neden olmuştur. Bu etkenlerden dolayı Islahat Fermanı Müslüman bürokrasi içerisinde bir bölünmeye yol açmış ve Şinasi'den başlayarak I. Meşrutiyet dönemine varan Yeni Osmanlılar hareketi ortaya çıkmıştır.

1856-1875 devresindeki Osmanlıcı uygulamalara baktığımızda o döneme hakim olan Osmanlıcı düşüncelere dair ipuçlara rastlayabiliriz. Öncelikle yargı sahasında, yerel yönetimde, devlet bürokrasisine girişte ve eğitimde müslim ve gayrimüslim unsurların birlikteliği ve birbirleriyle yakınlaşmasına önem verilmiştir. Öte yandan ekonomik yaşamda, özellikle de tarımsal alanda tebaanın eşitliği sağlanmaya çalışılmıştır (Gözübüyük ve Kili, 1982: 16-22).

Yargı sahasına bakıldığında 1858'de şer'î mahkemelerden bağımsız ticaret mahkemelerinin kurulduğunu görüyoruz. Bunu 1865 tarihinden başlayarak her kaza merkezinde hem ticaret hem de ceza hukuku sahalarını kapsayan Nizamiye mahkemelerinin oluşturulması izlemiştir. Nizamiye mahkemelerine kadı başkanlık etmesine karşın diğer mahkeme üyelerinin bir kısmı devlet tarafından atanmakta, diğer bölümü ise yerel halk tarafından seçilmekteydi. Mahkeme üyelerinin bir bölümü gayrimüslimdi. Sözkonusu mahkemeler din ayrımı olmaksızın tüm tebaaya teşmil edilmişti. Öte yandan medenî hukuk alanı şer'î veya cemaatlerin kilise mahkemelerinin yetkisinde kalmaya devam etmiştir. Yerel yönetimde, 1856 sonrasında ve özellikle de 1867 tarihli *Vilayet Nizamnamesiyle* gayrimüslimler eyalet meclislerinde nüfus oranı daha fazla dikkate alınarak temsil edilmişlerdir. Ancak burada da cemaat esasına göre seçim usulünden vazgeçilmediğini görüyoruz.[5] 1876 öncesinde taşra sathında Osmanlıcılığın en kapsamlı uygulaması Mithat Paşa'nın Tuna vilayeti valili-

Abdullah Cevdet

KEREM ÜNÜVAR

Kuleli Askeri Tıbbiye İdadisi ve Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1889'da, henüz öğrenciyken İbrahim Temo, İshak Sükûti, Mehmet Reşit ve Hikmet Emin ile birlikte, daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alacak olan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin ilk kurucuları arasında yer aldı. Birçok kez tutuklandı ve sürgüne gönderildi. Bu sürgünlerden birine gönderilirken Paris'e kaçtı. *Meşveret* ve *Mechveret Supplément Français* dergilerine imzasız veya "Bir Kürd, Cevdet Hacı Şakir, İbn-i Ömer Cevdet, Karlıdağ" takma adları ile yazılar yazdı. 1897'de Cenevre'de Jön Türklere katıldı. *Osmanlı* mecmuasının yöneticileri arasında yer aldı ve başyazarlığını yürüttü. *Osmanlı* mecmuası ve Osmanlı hükümetinin anlaşması üzerine bir süre Viyana Sefareti tabipliğine getirildi. Ancak sefirle arası açılınca 1903'te Avusturya'dan sınırdışı edildi. Cenevre'de ve daha sonra da Kahire'de *İctihad* mecmuasını yayımladı. Osmanlı hanedanı aleyhindeki yayınları büyük tartışmalara yol açtı. II. Meşrutiyet'ten sonra, 1911'de İstanbul'a döndü. Shakespeare'in oyunlarını Türkçeye çevirdi. Dini "tezyif edici" yazıları nedeniyle dergisi sık sık kapatıldı. Mütareke döneminde İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin ilk nizamname taslağını yaptı ve kurucuları arasında yer aldı; ayrıca İngilizler'le işbirliği yapan Kürt Teâlî Cemiyeti'nde de önemli roller üstlendi. *Jin* gazetesinde etnik ayrılıkçılık üzerine yazılar yazdı. 1924'te Elazığ mebusu olması gündeme geldi ise de, 1920'den itibaren nüfus politikası hakkında ileri sürdüğü görüşlerini, "Avrupa'dan damızlık adam celbi" şeklinde sunan gazetelerin etkisiyle ve bu alanda kamuoyunda yoğun tartışmaların başlaması üzerine mebusluk söylentileri son buldu. Bu dönemden itibaren yalnızca *İctihad*'ın yayımı ile uğraşan Abdullah Cevdet, 29 Kasım 1932'de öldü. Ölümünden sonra cenaze namazının kılınıp kılınmayacağı tartışıldı. Telif eserlerinin sayısı kırk altıyı, tercümelerinin sayısı da otuzu bulur.

Dr. Cevdet'in Düşüncesi

"...Müslüman olmak içün Ahmet, Mehmet tesmiye edilmek ve müslim ebeveynden Dünyaya gelmek hiç de kâfi değildir. Müslüman adındaki, İslâmiyetin ahkâm-ı esasîyesini cah-ü-can

ğinde gerçekleştirilmiştir. Tuna vilayeti dahilinde Osmanlıcı uygulamalar sadece gayrimüslimlerin yerel meclislere temsilci yollamalarıyla sınırlı kalmamış, yerel dilde haberlerin de yer aldığı vilayet gazetesi de yine ilk kez burada yayımlanmaya başlamıştır. Esasen Mithat Paşa'nın Tuna vilayetindeki uygulamaları bir anlamda 1856 sonrası Osmanlıcılığının "laboratuvarı" özelliğini de taşımaktadır. Şöyle ki müslim ve gayrimüslim çocukların aynı okulda ve bir arada eğitim görmesi uygulaması Mithat Paşa tarafından açılan *ıslahhanelerde* (sanayi mektepleri) başlatılmıştır. Bu deneyim İstanbul'daki bürokratlar açısından yaşamsal önemde kabul edilmiştir. Zi-

korkusunu bertaraf ederek zulme karşı kuvveylen de kalemen de, kalben de ve ezcümle fiilen de izhar-ı nefret eder. Rus ahrarı pek Müslümanâne hareket ediyor. Kan dökülmesini hiç istemeyiz lâkin bazı irinler vardır ki kırmızıdır, rengine aldanıb onları uzviyyet-i cemiyetde bırakmak tekmil beden-i cemiyeti tesmim ve helâka teslim demek olur. O damarlarda dolaşan kan değil irindir. İrin kan değildir. İrini akıtmak tedavidir... " [Hanioğlu, 1981].

Abdullah Cevdet'in düşüncesindeki eklektisizmin, sıçramaların iç içe geçtiği paragraflardan birisidir, bu. 20. yüzyılın başlarında Rusya'da yaşanan siyasal gelişmeler üzerine yazılmıştır. Ancak bu paragrafta Cevdet'in dine bakışı, *cumhur*dan beklentileri, pasifizmi, anarşizmi, eğitimin rolü hakkındaki fikirleri, saltanata karşı muhalefeti vardır ve sonunda bir "hekim" olarak yaraya neşteri vurur. Abdullah Cevdet bunların hepsini gerçekten kendinde nasıl toplamıştır?

Abdullah Cevdet, Tıbbiye'de aldığı eğitimin de etkisiyle toplumu ve yaşadığı sorunları bir hastanın tedavisi süreci olarak ele alır. Ona göre ilim ve fen'in çözemeyeceği, adeta matematiksel olarak hesaplanamayacak hiçbir şey yoktur. "Tam Garpçı" sayılan ve Batı'nın anlaşılmasının, kültürüne aşina olunmasının gerekliliğini savunan



Abdulah Cevdet: Kurtuluşu ve "gelişme"yi halkı eğitmede arayan pozsitivist-Aydınlanmacılığın öncü figürü.

bir Osmanlı aydınıdır. Eski "ansiklopedist" gelenek içerisinde değerlendirilir. Ansiklopedizm'in temeli, bilimin bir politikası olmadığı düşüncesiydi [Mardin, 1983]. 1860'larda bu görüşe katılanlara göre, Batılılaşmak, insanın bilgisini artırmaktı. Sonradan, Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar'ın edebî alana egemen olmalarıyla bu tutum değişti. Batılılaşmak, parlamenter rejim yandaşı olmak ve onu Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleştirmek çabasıyla bir sayıldı: Batılılaşmanın "siyasîleştirilmesi". Abdullah Cevdet, kültür sorunları çö-

ra Osmanlıcılığın hedeflerinden birisi olan farklı dinsel unsurlar arasında yakınlık ve birliktelik duygularının ve kültürünün oluşturulması yoluyla bir "Osmanlılık" bilincinin yaratılması ancak eğitim aracılığıyla olabilirdi. Mithat Paşa'nın Tuna vilayetindeki uygulamalarından esinlenilerek 1869 tarihli *Maarif-i Umumiyye Nizamnamesi*'nde müslim ve gayrimüslim çocukların orta ve yüksek öğrenimi birlikte yapmaları hedeflenmiştir. 1868'de açılan *Mekteb-i Sultani*'nin amaçlarından birisi de farklı cemaatlerden gelen çocukların bir arada eğitim görmeleriydi.[6]

Gayrimüslimlere artan ölçülerde yerel idareye ve bürokrasiye katılım olanakları

zümlenmeden önce hiçbir şekilde politika yapılamayacağına inandığı derecede, daha çok, eski "ansiklopedist" akıma dönüşü temsil ediyordu [Mardin, 1983].

Abdullah Cevdet, Ansiklopedist çaba içerisinde ilk günden itibaren karşısına çıkan, zihnini meşgul eden asıl sorulardan birinin "modern fikirleri ve terakki fikrini Müslüman ruhuna sokmasının çareleri" olduğunu ifade etmiştir. Karşısındaki toplumda dinin rolünü tanımlarken, toplumu yönetenleri tanımlarken, Batı'yla kurulacak ilişkiyi tanımlarken kafasındaki soru genellikle aynıydı. Öyleyse dinin bu kadar etkisindeki bir topluma, aslında dinin içindeki "bilimselliği" göstermeye çalışmak gerekirdi. Çünkü Abdullah Cevdet, "dinin toplumsal içeriğine" inanıyordu yoksa "ölümden sonraki hayata" değil. Abdullah Cevdet'in başlangıç noktası şuydu: felsefe Allah'ın sıfatlarının bir incelenmesi şeklinde ele alınırsa Allah'ın her niteliği insana bilimsel faaliyette bulunmasını emretmektedir. "Allah'ın galip seciyesindeki sıfatına has ibadet, muzafferiyetin esbab-ü kavaninini mütalâa etmek(tir)". "... ilim havasın dinidir, din avamın ilmidir. Din ile ilmin seyyanen terakkî ve tekâmül etmesi lüzûm-u ictimaîsi bundandır... " [Hanioğlu: 1981]. Zaman içinde yazdıkça ve tartıştıkça hiddetlenir Abdullah Cevdet. "... Müslümanların Rusya'da zulüm ve hakaret gördüğünü söylüyor ve bunu yalnız söylemekle bir fayda ümit ediyorsunuz. Müslümanların zulüm ve hakaret görmesi Müslüman olduklarından değil, cahil ve tembel olmalarındandır" der. Abdullah Cevdet tarafından İslâm dininin ikinci bir kullanılış alanı da ondan bir muhalefet aracı olarak yararlanma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu hareket de başlıca iki amacı içermektedir: Bunlardan birincisi Sultanın meşruiyetten yoksun olduğunu toplum üyeleri arasında yaymak, ikincisi ise çok gerekli bir destek olan ûlemayı kendi saflarına çekmektir. Muhalefet aracı olarak gördüğü din aynı zamanda, cumhur fikrini realize edecek, proto-milliyetçilik görevini ifa edecek bir araçtır: "...İslâmın kendine has bir karakteri vardır. İslâm, bu dini kabul edenleri bir millet haline sokar (il nationalise ses adeptes) ve asırlar boyunca biriken bu kardeşlik duygusu o kadar kuvvetlidir ki, hiçbir şey, müşterek inancın modern ilim ve felsefenin yakıcı ışığında yok olması bile onu sarsamaz... " [Mardin: 1983].

Abdullah Cevdet, modernleşmeyi, Batı fikriyatını hazmetmek, düşünce yapısını değiştirmek sorunu sayar. Ona göre, bu değişikliği meydana getirmek, gerekli sosyal gelişmelerin başında, maddi çevre değişmelerinden önce gelir. Kurumlar ve olgular düzeyinde tar-

tanınmasına ve müslimlerle birlikte eğitim konusunda adımlar atılmasına karşın müslimler ile gayrimüslimler arasında tam anlamıyla eşitlik sağlanamadığını biliyoruz. Esasen Tanzimat ricali arasında Osmanlıcılık ve müslimler ile gayrimüslimler arası eşitlik konusunda tam bir oybirliği yoktu. Örneğin Cevdet Paşa muhtemelen Osmanlıcılığa ilişkin mesafeli bir tutuma sahipti. Islahat Fermanı'nın içeriğine karşı çıkan yüksek bürokratlardan biri Cevdet Paşa idi. Osmanlıcılık siyasetinin mantıksal sonucunun cemaatlerarası ayrımların ortadan kalkması ve tebaanın dindışı bir ortak sadakat odağında birleşmek ve belki de dindışı bir toplum

tışmaya hazırdır. Latin harflerine geçiş, laikleşme politikaları, kadın haklarının önemi, saltanat kurumuna karşı temel bir kuşku, ancak Batı klasiklerinin derin anlamlarının anlaşılması sayesinde Batı'ya yaklaşılabileceği, Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri temelinden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist-biyolojik bir çerçeve içinde değerlendirme *İctihad*'da tartışılan başlıca konular arasındadır. "... Bu süngüler müstebitlerin başlarında kırılmalıdır demekten ziyade o kalemler -o kalemler ki eshab-ü fikr-ü merhametin parmakları arasındadır- kağıt üzerinde tamim-i meali, tenfiz-i fezail, tasfiye-i efkâr etmekle aşınmalıdır". Eli kalem tutacak, fikirlerle çarpışacak bir kimlerdir? Elitler.

Doğa bilimlerindeki çalışmaların, toplumsal açıklamalarda kullanılmasının bir sonucu olarak, Darwinizm'in benzer kullanımında ise temel olarak ileri sürdüğü tekâmül nedenlerinden dolayı "doğal eleme"nin toplumda bir çeşit "élite" yönetimini doğuracağı neticesine varılıyordu. Abdullah Cevdet'in Tıbbiye'de ilk defa okuduğu ve çevirdiği *Spiritualisme et Matérialisme*'nin yazarı Isnard'ın, dinin ortadan kalkmasını sağlayacak kimselerin ileri eğitim sonucu ortaya çıkacağını öne sürmesinin nedeni budur. Bu görüşler üzerinde yaptığı incelemeler Abdullah Cevdet'i toplumda bir biyolojik "élite"in yönetimi ele almasının toplumsal gelişmenin sağlanması için gerekli olduğu düşüncesine götürüyordu. Bu grubun tespitindeki ölçü ise beynin büyüklüğünden başka bir şey değildi. Abdullah Cevdet, "... kafatası muhiti 16 pus olmayan adamlar ahmak olurlar, dimağın gayr-i tabii bir derecede küçüklüğü nişane-i eblehiyetdir... " dedikten sonra toplumsal gelişmenin nasıl sağlanacağını şöyle izah ediyordu: "... Bir ahali içinde, savatî mikdarın fevkinde bir mikdar-ı istiab-ı kıhfiyeye malik bir çok efradın bulunması, o ahalinin terakkiyat ve temeddünce itlâsını temin eden hususât-ı tabiîye ve şeriat-i müsaidedendir... ". Yaratılacak "élite"in ne gibi özelliklere sahip bulunmasının gerektiği böyle bir grubun yönetmesini doğal ve zorunlu olarak gören Osmanlı aydınınca fazla üzerinde durulmayan bir konudur. Abdullah Cevdet ise Guyo-Daubés, Letourneau gibi düşünürlerin şekillendirdiği düşünce yapısıyla, bu görevin biyolojik üstünlüklere haiz bir "dehâ"lar grubunca yerine getirilmesinin en iyi çözüm olduğu sonucuna varıyordu. Eğitim ise bu dehâların bulunmasını kolaylaştıracak ve kabiliyetlerini geliştirecek, halkın ise denetleme yeteneğini arttıracak bir araç olarak kabul edilmektedir [Hanioğlu: 1981]. Öyleyse cumhurun buradaki rolü nedir? Abdullah Cevdet'in cumhur ruhu fikrinin oluşmasında etki-

kimliğinin gelişmesi olduğu düşünülecek olursa Cevdet Paşa'nın gerek 1856'da, gerekse 1868'de tasarlanan ve herhalde Fransız Code Civil'den aktarılacak bir medeni kanun tasarısına neden muhalefet ettiği daha iyi anlaşılır. 1868'lerde medeni kanun meselesi gündeme geldiğinde Mithat Paşa ve Ticaret Nazırı Feyzi Paşa medeni kanunun Batı örneklerinden tercümeler yapılarak ülke ihtiyaçlarına göre ayarlanmasını önermişlerdi. Ancak Cevdet Paşa bu öneriye karşı çıkmış ve Hanefi fıkhı esaslarına dayanan Mecelle'nin hazırlanması yaklaşımını hükümete kabul ettirmiştir (Ülken, 1979: 69-70; Veldet, 1999: 199-202). Laik bir medeni ka-

lendiği Gustave Le Bon, toplumsal olayları adeta matematiksel bir netlik ve kesinlikle açıklamak iddiasındadır. Le Bon, halkın aslında hiçbir şekilde toplu olarak toplumla ilgili konularda doğru kararları bulamayacağına inanıyor ve bu görevi tıpkı Abdullah Cevdet'in düşündüğü gibi biyolojik bir seçkin ya da seçkinler grubunun yerine getirebileceğine inanıyordu. Ancak bu olgunun yerine getirilebilmesi için seçkin ya da seçkinlerin halkın (cumhurun) isteklerini dinliyor ve ona göre davranıyor gibi hareket etmeleri gerekmekteydi. Çünkü, artık eşitlik ilkeleri, eğitim ve terbiye ve teşkilatlar aracılığıyla gerçekleşmeye çalışıyordu. Osmanlı aydınının nazarında "halk" hiçbir zaman önemli ve güvenilir bir güç olmamıştır. Abdullah Cevdet başta olmak üzere Jön Türklerin büyük çoğunluğu bu duruma tam olarak uygun bir şekilde hareket etmişlerdir. Yalnız siyasal muhaliflerin pek çoğunda "halk" hiçbir değer taşımazken Abdullah Cevdet onu modern toplumsal "élite"in denetlemesini yapması gereken bir organ olarak düşünmüştür [Hanioğlu: 1981].

Saltanata karşı çıkarken de bilimsellikle ölçütleri içinde dayanaklar sunuyordu. Abdullah Cevdet'in Osmanlı hanedanına karşı çıkmasının nedenlerinden biri, hür olmayan kadınlardan doğan çocukların -babaları hangi zekâ seviyesinde olursa olsun- annelerindeki olumsuz psikolojik etkileri taşıyacakları ve bu durumun devamı halinde dejenere tiplerin ortaya çıkacağıydı. II. Abdülhamit'e karşı mücadele edenlere sorunun şahıslarla ilgili olmadığını, saltanatın kalkması gerektiğini söylüyordu.

Abdullah Cevdet, II. Meşrutiyet döneminden başlayarak Osmanlı Devleti üzerindeki Alman nüfûzu konusunda, İngiliz yanlısı bir politikanın savunucusu olmuştur. Ancak kendi yazılarında da ifade ettiği gibi İngilizlere tam teslimiyet ya da manda idaresini kabul etmek değildir bu: "... Evet vatanımızı bir ecnebi hükümet istilâ ederse bizden senede lâyad def'a vergi almaz, memurlarını namuslu adamlardan intihab eder. Mükemmel şose yolları yapar, şehirlerimiz elektrik ziyasıyla tenvir olunur, hanelerimizde telefonlar bulundurabiliriz... İstersek matbaa açarız, şirketler tesis ederiz... Şimdiki halimize nisbetle bin kat daha ziyade mesud oluruz. Fakat... Ah... fakat söylemeli o zaman biz, bizi istila ve memleketimizi imar eden millet-i ecnebiyenin misafiri oluruz... Yâni şimdi biz fakir, mazlum bir efendiyiz o zaman zengin bir uşak, bir hizmetçi olacağız. Ey vatandaşlarım! Cümleden uşak olmaya razı olacak mısınız? Hayır!... "[Hanioğlu, 1981]. İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer alırken de amacın, bünyesinde milyon-

nun yerine İslâmî Mecelle'nin hazırlanması herhalde müslimler ve gayrimüslimleri medeni hukuk çerçevesinde birleştirecek Osmanlıcı bir bütünlüğün oluşmasını önlemiştir.

1839-1876 devresi Osmanlıcı siyasetinin ana hedefi müslim ve gayrimüslim bütün Osmanlı tebaasının devlete ve padişaha sadakat bağlarının oluşması ve üzerinde yaşanılan ortak toprağa dayalı bir yurtseverliğin gelişmesiydi. Ancak diğer taraftan bu devre Osmanlıcılığı otoriter özellikler de içermekteydi. Âli ve Fuat Paşalar herhangi bir siyasal katılımcılığa olumlu bakmıyorlardı. Zira Âli Paşa'nın da belirttiği üzere Osmanlı ça-

larca Müslüman barındıran İngiliz *Devleti ile savaş döneminin getirdiği* olumsuzluklar içerisinde diyalog imkânını yaratmak ve Osmanlı Devleti'nin *temin-i vahdet ve hukuku* için "... iki millet beynindeki müveddet ve muhadenet-i kadimenin temin ve takviyesini... " sağlamak olarak tarif etmiştir [Hanioğlu, 1981].

İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldığı dönemde, ay*nı zamanda* Kürt Teâlî Cemiyeti ile de ilişkide bulunmuştur. Önceleri kendi Kürt kimliğinden bağımsız olarak medeni bir kamu anlayışının ölçüsü olarak kabul ettiği Kürt kimliğinin sunumu ve lisan olarak Kürtçenin öğrenilmesinin önemi üzerinde duran Abdullah Cevdet, mütareke dönemi yıllarında etnik ayrılıkçılıktan bahsetmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin etnik gruplar üzerindeki yönetimini bir çeşit *imperialisme* olarak değerlendiren Abdullah Cevdet, mütareke döneminde Wilson prensiplerine atıfla şunları söylemektedir: "... Wilson prensipleri his ve maksada uygun geldiği vakit ve ancak uygun geldiği vakit temsil olunan bir prensip değildir. Her millet kendi mukadderatını tayin, kendi hükümetini intihab, kendi tarz-ı idaresini tayin etmekde hürdür ve bir millet diğer bir millete hakim olamaz diyen prensib meselâ yalnız İzmir'in Yunan idaresine geçmesini protesto ederken temsik ve isti'mal olunamaz. Ekseriyetini Kürdler *teşkil eden vilâyetlerin Kürdistanlığı* mevzuu'bahs olunca da bu prensib tanınmak ve muta ve mer'i bulunmak icab eder... " [Hanioğlu, 1981]. Ancak Anadolu'daki direniş hareketi başladık*tan sonra, etnik unsur üyesi diğer Os*manlı aydınlarında da görülen etnik ayrılıkçılık konusundaki duraklama ve yeniden Osmanlı birliğini savunma refleksi Abdullah Cevdet'te de yeniden ortaya çıkar.

Mannheim, bir toplum içinde kilit mevkileri tutmuş olanların kendi mevkilerini ve bu itibarla içinde bulundukları toplumun sosyal yapısını savunmaya yarayan fikrî yapıtlara "ideoloji", aynı toplum içinde bu mevkilerde bulunamayanlardan o stratejik noktaları ele geçirmeye bu itibarla toplumun çerçevesini kırmaya yönelen teorilere "ütopya" adını vermiştir [Mardin: 1983]. Abdullah Cevdet, ütopyası olmak anlamında dönemindeki Osmanlı aydınlarından ayrılır. Önemli eserleri arasında tıpla ilgili olanlar *Kolera, Mûsikî ile Tedavi, A'mâlık,* diğer eserleri ise şunlardır: *Mahkeme-i Kübrâ* (1895), *İki Emel* (1898), *Hadd-i Te'dîb, Ahmet Rıza Bey'e Açık Mektup* (1903), *Fünûn ve Felsefe* (1906), *Bir Hutbe* (1909), *İstanbul'da Köpekler* (1909), *Yaşamak Korkusu* (1910), *Cihân-ı İslâma Dair Bir Nazar-ı Târihî ve Felsefî* (1922), *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* (1927).

pında bir parlamenter rejim uygulaması nihai kertede imparatorluğun dağılmasına yol açabilirdi. Söz konusu devlet adamları açısından *hürriyet* kavramı Osmanlı bütünlüğünü oluşturan farklı unsurların imparatorluktan özgürce kopabilmesini içeren olumsuz bir anlama sahipti. (Mardin, 1996: 27-28, 138) Aynı şekilde 1856 Islahat Fermanı ve gayrimüslimlere tanınan haklarla bağlantılı olarak ortaya çıkan basın muhalefeti ve Yeni Osmanlılar hareketi de cezai önlemlerle bastırılmıştır. Ne var ki aşağıda da görüleceği üzere Yeni Osmanlılar akımı Osmanlıcı düşünceye yeni bir açılım getirmişlerdir.

MEŞRUTİYETÇİ OSMANLICILIK VE BİRİNCİ MEŞRUTİYET (1867-1878)

Meşrutiyetçi Osmanlıcılık düşüncesi Tanzimat'ın otoriter merkeziyetçi siyasetine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu tepkiyi esasen Osmanlıcılık politikasının özellikle 1856 sonrasında giderek Batılı güçlerin bir dayatması sonucu uygulanan bir siyaset görünümü kazanmasına yönelik bir Müslüman Türk aydın tutumu olarak da anlayabiliriz. Dikkate değer bir husus, o zamana değin daha ziyade bir pragmatik önlemler dizgesi olarak uygulanan Osmanlıcılık düşüncesinin Yeni Osmanlılar tarafından Meşrutiyetçi bir çerçevede ve entellektüel bir seviyede irdelenmeye başlanmasıdır.

Müslümanlarla Hıristiyanların eşitliğini ve karşılıklı uyumunu meşruti bir düzen içinde gerçekleştirmeyi öngören ilk Osmanlı muhalifi, kişisel anlaşmazlıkları dolayısıyla 1867'den başlayarak Âli ve Fuat Paşalara tepkisini basına verdiği açık mektuplar yoluyla ilan eden ve Yeni Osmanlılara koruyuculuk yapan Mustafa Fazıl Paşaydı. Mustafa Fazıl Paşa'ya göre Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu sıkıntılar ve bozuklukların başlıca nedeni Tanzimat devlet adamlarının herhangi bir denetimden yoksun mutlak hakimiyetleriydi. Oysa siyasi özgürlük ve dolayısıyla katılımcılık gerek Müslümanlar, gerekse Hıristiyanlar açısından adaletli bir idareyi garantileyecekti. (Mardin, 1996: 311-314)

Yeni Osmanlılar görünürde Gülhane Hatt-ı Hümayunu'na ses çıkarmazken Islahat Fermanı'na açıkça karşı olmuşlardır. Ama esasında Namık Kemal Gülhane Hattı'nı da Osmanlıların Mısırlılara karşı Batılı devletlerin yardımını sağlamak üzere verilmiş tavizler olarak kabul ediyordu. Namık Kemal'in itiraz ettiği diğer bir husus, Gülhane Hattı'nda reformların uygulanmasında herhangi bir sınırlayıcı Şer'i ilke konmamış olmasıydı. Bu ise reformcu bürokrasinin denetimsiz bir hakimiyetine yol açmaktaydı. Öte yandan Tanzimat'la birlikte imparatorluk dahiline kültürüne ve bünyesine oldukça yabancı Batı kurumlarının ithal edilmesine de Yeni Osmanlılar tepki gösteriyorlardı. (Mardin, 1996: 184-185)

Islahat Fermanı'na baktığımızda, Yeni Osmanlılara ve özellikle de Namık Kemal'e göre 1856 belgesi yabancı güçlerin baskısı sonucu Hıristiyanlara tanınan aşırı haklar ve imtiyazlardan müteşekkildi ve eşitlik değil, Hıristiyanlar lehine eşitsizliğe yol açmıştı. Halbuki Namık Kemal'e göre yapılması gereken şey gayrimüslimlere imtiyazlar vermekten ziyade Meşrutiyet düzenine doğru adımlar atmaktı (Hürriyet, No. 4-1868'e atfen Davison, 1990: 126). 1860 Lübnan krizi sırasında Suriye valisi ve yardımcılarının sorgusuz sualsiz kurşuna dizilmeleri ve Lübnan'a uluslararası garanti çerçevesinde verilen özerklik, Sırp isyanı ve 1867'de Osmanlıların Belgrad'ı terk etmesi; aynı yıl patlak veren Girit isyanı ve Hıristiyanlara verilen tavizler türünden gelişmelerin Yeni Osmanlıların müslim-gayrimüslim eşitliği anlayışına yönelik tepkilerini arttırdığını görmekteyiz. Ziya Paşa'nın vurguladığı üzere Hıristiyan güçlerin Osmanlı içişlerine müdahalesi sürdüğü müddetçe cemaatler arası eşitlik mümkün olamazdı (Hürriyet, No. 15 -1868'e atfen Davison, 1990: 127; Mardin, 1996: 25, 34).

Tanzimata ve özellikle de Islahat Fermanı'na getirilen eleştirilere karşın Namık Kemal Avrupa'daki sürgün devresinde (1867-1868) yayınladığı *Hürriyet* gazetesinde temelde Osmanlıcı görüşler savunmuştur. Genelde ileri sürdüğü argüman uygarlık düzeninin adaletle sağlanabileceği, adaletin ise "Osmanlı ümmetinin hukuku müsavatı ile gerçekleşebileceği," bunun ise meşveretle sağlanabileceği biçimindedir. N. Kemal'in bu dönemde kullandığı "Osmanlı ümmeti" terimi rahatlıkla milliyetçe ve dince ayrı unsurların bir araya geldiği bir toplumsal bütünlük ola-

rak yorumlanabilmektedir (Ülken, 1979: 59-61). Ş. Mardin'e göre N. Kemal, bir parlamentonun açılmasıyla Osmanlı bütünlüğünü tehdit eden çeşitli bağımsızlık hareketlerinin sona ereceğine inanmaktaydı. Diğer taraftan onun anladığı Osmanlıcılık, farklı dinsel ve etnik unsurların yanyana, ama birbirinden ayrı yaşaması yerine unsurların tamamının bütünleşmiş tek bir halk haline gelmesi anlayışıydı. Bu bütünleşmenin gerçekleşmesi ise imparatorluk nüfusunu oluşturan tüm unsurların siyasal haklarının eşit olarak güvenceye alınması ve eğitimin herkese açık olmasını gerektirmekteydi. N. Kemal Osmanlı toplumunu hukukta birbirine eşit, çıkarda ortak fakat dinde, ırkta fikirlerde birbirine aykırı parçaların birleşmesinden meydana gelmiş bir heyet olarak tanımladıktan sonra, 600 yıldan beri bu birlikteliğin sürebilmiş olması dolayısıyla, sözkonusu bütünlüğün bundan böyle de devam edebileceğine ilişkin inancını belirtmiştir. Ona göre, en az hukuksal eşitlik ve çıkarda ortaklık gibi etkenler derecesinde önemli diğer bir birleştirici etken paylaşılan *ortak vatandır*. Her ne kadar soyut dahi olsa *vatan* nosyonunun fiilen eşit haklara sahip ve ortak menfaatleri bulunan unsurları bir arada tutmada "demir istihkâmdan kat kat kuvvetli" etkisi olacaktı. Ancak N. Kemal'in bu Osmanlıcı görüşleri 1870'li yıllarda, artan Pan-Slavizm ve ayrılıkçılık akımlarının da etkisiyle giderek İslâmî bir renk kazanmış ve Osmanlıcılıktan ziyade İslâm kardeşliğini savunur olmuştur (Mardin, 1996: 92-93, 365-368; Türköne, 1991: 238-240; Ülken, 1979: 97).

Meşrutiyetçi düşünce 1870'lerin başlarında sadece Yeni Osmanlılar arasında tartışma konusu değildi. Mithat Paşa ve Halil Şerif Paşa, imparatorluğu ve özellikle gayrimüslim Slav bölgelerini bir arada tutabilmek amacıyle 1872'de yaptıkları öneride, Osmanlı İmparatorluğu'nu o sıralarda yeni kurulmuş Almanya İmparatorluğu tarzında bir federal imparatorluk haline sokmayı tasarlamışlardı. Buna göre federe bölgeler İstanbul'da bir federal kurulda temsil edileceklerdi. Bir tür "gevşek" bir Meşrutiyetçi Osmanlıcı model sayılabilecek bu federal yaklaşım Romanya, Sırbistan ve Rusya tarafından kuvvetle muhalefet edilmesi nedeniyle akim kalmıştır. Diğer taraftan 1873'den başlayarak bazı nazırların bir araya gelerek bir tür meclisli bir siyasî sistem konusunu kendi aralarında tartışmaya başladıklarını görmekteyiz. Özellikle 1875 Hersek isyanıyla birlikte mevcut problemlerin çözümünde meclis kurumunun gereği daha fazla insan tarafından telaffuz edilir olmuştur (Davison, 1990: 105-106).

Osmanlıcılığın resmi boyuttaki en kapsamlı metni 1876 Kanun-i Esasisi'dir. Bu ilk Osmanlı anayasasının ilanına ilişkin II. Abdülhamit'in Sadrazam Mithat Paşa'ya gönderdiği 24 Aralık 1876 tarihli Hatt-ı Hümayun'da, imparatorluğun maddi ve ekonomik ilerlemesi için bütün Osmanlı tebaasının birlik ve dayanışma içinde olmalarının gereği vurgulanmakta ve bunun ise tebaayı oluşturan farklı unsurların hürriyet, adalet ve eşitlik ilkelerinden istisnasız yararlanarak "uygar bir toplumsal bütünlük" (*heyet-i ictimâiyye-i medeniyye*) oluşturmalarında yattığı belirtilmektedir (Gözübüyük ve Kili, 1982: 25-26).

Resmi bir "Osmanlılık" tanımını 1876 Kanun-i Esasisi'nin 8. maddesinde görmekteyiz. Buna göre "Devlet-i Osmâniyye tâbiyetinde bulunan efrâdın cümlesine herhangi din ve mezhebden olur ise olsun bilâ istisnâ Osmânlı tâbir olunur..." Bu yasa metni-nin 33. maddesinde ayrıca bakanların (ve dolayısıyla da üst düzey bürokratların) görev yetkileri dışında sair Osmanlı tebaasından herhangi hukuksal farklarının olmadığı ve herhangi bir hukuki davada diğer tebaa gibi genel mahkemelerde yargılanacakları açıklanmaktadır (Gözübüyük ve Kili, 1982: 28-31; 1876 Kanun-i Esasisi'nde temel hak ve özgür-

lükler sorunu için bkz. Mumcu, 1976: 31-47). Bu ifadenin önemi geleneksel Osmanlı siyasal düşünüşünde varolan yöneten-yönetilen ayrımının formel olarak dahi olsa lağvedilmiş olmasında yatmaktadır. Bu genel nitelikli Osmanlı tanımının yanı sıra reformcu bürokratların muhtemelen zihinlerinde varolan "ideal" bir Osmanlı tebaasının sahip olması gereken sıfatları herhalde 68. maddede, Mebusan Meclisi'ne seçileceklerin mebusluk şartlarını okuduğumuzda görebiliriz. Bunlardan birincisi Osmanlı tebaası olmak ve ikincisi Türkçe bilmektir.

1876 Kanun-i Esasisi'nde genel anlayış toplumun cemaatlere göre ayırmak değil, ama bütün nüfusun tek bir "Osmanlı" kategorisi altında anlaşılmış olması, dolayısıyla bu anlamda Osmanlıcılık idealine son derece yaklaşıldığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan I. Meşrutiyet meclisine seçilecek mebuslar için seçim kanunu olmadığından geçici bir seçim kanunuyla mebusların vilayet nizamnamesine uygun tarzda ve yine cemaat esasına göre seçildiklerini biliyoruz (Davison, 1990: 106-107; Ortaylı, 1976: 433-448). Dolayısıyla 1877-1878 Meclis-i Mebusanı milletvekili bileşimi itibariyle kolektif anlamda "Osmanlıcı" niteliğe sahip olmamıştır. Buna karşın tek tek vilayetlerde ve genel olarak imparatorluktaki müslim ve gayrimüslim demografik dengeleri gözönünde tutulacak olursa birinci ve ikinci meclis-i mebusanların müslim/gayrimüslim dengesi açısından "âdil" bir temsil kabiliyetine sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Birinci mecliste (19 Mart 1877-28 Haziran 1877) toplam 130 milletvekilinin 50'si gayrimüslim, ikinci mecliste (13 Aralık 1877-14 Şubat 1878) ise 96 milletvekilinin 40'ı gayrimüslimdi. Ortaylı'nın da işaret ettiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839'dan beri sürdürülen Tanzimat reformları sonucunda kozmopolitlilik bilinci siyasal kurumlara da yansır olmuştu.[7]

Kanun-i Esasi'de Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu İslâmî kimlik ile Osmanlıcılığın getirdiği hukuksal eşitlik ve dolayısıyla da çok dinli tebaaya yönelik laik yaklaşımı uzlaştırma çabası farkedilmektedir. Anayasanın 11. maddesine göre Osmanlı Devleti'-nin dini İslâmdır. Ancak aynı maddede devlet genel asayişi ve "âdâbı umûmiyyeyi" bozmaması koşuluyla Osmanlı topraklarında yaşayan bütün diğer dinlere mensup olanların ibadetlerini serbestce icra etmelerini ve cemaatlerin sahip oldukları imtiyazları garantilemekteydi (Gözübüyük ve Kili, 1982: 28).

15. maddeye göre eğitim özgürlüğü güvence altına alınmıştı. Mevcut yasalar çerçevesinde her Osmanlı bireyi devlet ve özel okullarında eğitim hakkına sahipti. İlginçtir ki gayrimüslimler ve Türk olmayan diğer Osmanlılar söz konusu maddeyi isteyenin istediği dilde eğitim yapabileceği tarzında yorumlamışlardır. Bu yorumu muhtemelen özel okullara tanınan özgürlük çerçevesinde yapmışlardı.

Mithat Paşa ve Yeni Osmanlıların da katılımıyla hazırlanan 1876 Kanun-i Esasisi'nin yansıttığı Osmanlıcı ideallerin farklı cemaatlerden gelen mebusları her zaman tatmin etmediğini görmekteyiz. Birinci Meclis-i Mebusan birleşimlerinden birinde dil meselesi söz konusu olmuştur. Mebus Vasilaki Efendi, Padişah'ın açış nutku için yazılacak teşekkür cevabında sözkonusu nutukta zikredilen lisanların muhafazası maddesinin (Gözübüyük ve Kili, 1982: 43) görülmediğinden şikayet etmesi üzerine meclis reisi Ahmet Vefik Paşa "biz burada Türk dilinden başka dil bilmiyoruz" diye itiraz etmiştir.[8] Bunun üzerine bir diğer gayrimüslim mebus, Sapurk Efendi, bunun farklı diller konuşan tebaanın dillerinin yokedilebileceği anlamına geldiğini belirtince Vefik Paşa dil konusunu mecliste oya koymuş ve mebusların çoğunluğu Müslüman olduğundan Hıristiyan azınlık mebuslarının davalarını savunamamış olduklarını görüyoruz. Gayrimüslim mebuslar problemi yeniden orta-

ya atmak istediklerinde ise meclis reisi "susunuz!" diye bağırarak azınlık mebuslarını sindirmiştir. Onlar da bu durumu meclisi boykot ederek protesto etmişlerdir. Burada net bir biçimde Osmanlıcılığın nasıl uygulanacağı konusunda müslim ve gayrimüslimler arasında farklı tasavvurların bulunduğunu görmekteyiz. En azından Müslümanların gerçek anlamıyla cemaatler arasında bir eşitlik düşüncesine alışamamış olduklarını anlıyoruz (Ülken, 1979: 105).

Tanzimatın son devrelerine ve 1877-1878 Meşrutiyet dönemine ilişkin bir Osmanlıcı tutumu Şemseddin Sami Bey'in (Fraşeri) kişiliğinde görmekteyiz. Bir Osmanlı Arnavut aydını olan Şemseddin Sami Bey, I. Meşrutiyet esnasında basında çıkan siyasal ve kültürel tartışmalarda Arnavut kültürünün geliştirilmesi gerektiğini vurgularken Arnavutluk'un bağımsızlığına karşı çıkmıştır. Ş. Sami Bey Osmanlı birliğini savunurken farklı etnik grupları birleştirici bir etken olarak İslâmî bağların önemine değinmiştir. Ş. Sami Bey'in yazdıklarından alt ve üst olmak üzere iki tür kimlik olabileceğini anlıyoruz. Buna göre "vatan-ı husûsî ve cinsiyyetle heyet-i Osmâniyye eczâsı beyninde bir ittifâk" söz konusudur. Yani bir tarafta kişinin geldiği yöre ve etnisitesi alt kimlik olarak mevcutken öte yandan "nazarımda çok mukaddes olan heyet-i Osmâniyye" bir üst kimlik olarak siyaseten belirleyicidir (Levend: 1969: 115-118). Bir diğer yazısında ise Osmanlıcılık Kanun-i Esasi çerçevesinde savunulmaktadır. 1876 Anayasasının 15 maddesini Osmanlı bütünlüğünü oluşturan her bir etnik grubun kendi dilini yazıp okumakta serbest olduğu tarzında yorumlayarak Ş. Sami Bey, Arnavutların Slav ve Yunan nüfuzu altına girme olasılığı dolayısıyla Arnavut halkının sözkonusu iki kuvvete karşı kültürel olarak direnebilmesinin ancak kendi dillerinde eğitimin serbest bırakılmasıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir (Levend: 1969: 120-121). Ş. Sami'nin bu Osmanlıcı yaklaşımı muhtemelen 1878 sonrasında değişmiş olmalıdır. Abdülhamit mutlakıyeti devresinde Ş. Sami'nin Arnavut milliyetçiliğini desteklediği bilinmektedir.[9]

I. Meşrutiyet denemesi Abdülhamit mutlakıyetiyle birlikte son bulmuştur. Bundan sonra entellektüel düzeyde Osmanlıcılık tutumu daha ziyade Jön Türk muhalefeti dahilinde görülecektir. Her ne kadar Abdülhamit idaresi İslâma gerek sembol gerekse gündelik siyaset içinde büyük ölçüde ağırlık vermişse bile, öte yandan 1839 Gülhane Hattı ve 1856 Islahat Fermanı çerçevesinde gayrimüslimlere verilen eşit haklar konusunda herhangi bir sapma söz konusu olmamıştır. Bu anlamda Abdülhamit mutlakıyetçiliğinin uygulamada 1839-1875 devresi otoriter merkeziyetçi Osmanlıcılık siyasetinden çok da fazla ayrılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.[10] Aynı gözlemi Abdülhamit rejimine yakın duran bir yazar olan Ahmet Mithat Efendi'nin Osmanlıcılığı için de yapabiliyoruz. Sözkonusu yazara göre Padişahlık makamının siyasal önemi çokuluslu imparatorluğu birleşik tutabilecek tek siyasal odak noktasını oluşturmasında yatmaktaydı. Tebaa ancak Padişahın etkin himayesi altında kendini verimli bir biçimde ekonomik üretime verebilirdi. Mithat Mithat Efendi'nin bu Osmanlıcılığı otoriter özelliğiyle Tanzimat Osmanlıcığından farksızdır (Mardin, 1983: 46-47; Ülken, 1979: 205).

JÖN TÜRKLERDE OSMANLICILIK (1889-1908)

Jön Türk terimi Abdülhamit mutlakıyetine karşı ortaya çıkan çeşitli muhalefet gruplarının tümüne verilen ortak isimdir. Bu çerçevede Jön Türk grupları kendi içlerinde siyasi görüş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğine ilişkin tasarılar anlamında birbirinden oldukça farklı projeleri savunmaktaydılar. Jön Türklerin

düşünce planında bir araya gelebildikleri iki husustan birincisi 1876 Kanun-i Esasi'nin yeniden yürürlüğe konması ve ikincisi ise Meşrutiyetçi Osmanlıcı tutumlarıydı. Ancak bu Osmanlıcı yaklaşımlar çoğunlukla genel mahiyette olmakta ve Kanun-i Esasi çerçevesinde anlaşılmaktaydı. Ayrıca "Osmanlı" terimi kullanılırken neyin ifade edildiği konusunda da belirsizlikler vardı. Örneğin Ahmet Rıza ve çevresini oluşturan kesim "Osmanlı" terimini daha ziyade "Türklük" biçiminde anlamaktaydı (Mardin, 1983: 184-209). Buna karşılık İsmail Kemal Bey veya Taşnak Partisi ise Osmanlıcılığı azınlık milliyetçiliğine araç olarak görmekteydiler (Hanioğlu, 1981: 212-213, 218). Osmanlıcılık üzerine entellektüel anlamda düşünce üretmiş Jön Türklere baktığımızda karşımıza Dr. Abdullah Cevdet ve Prens Sabahaddin isimleri çıkmaktadır.

1889'da oluşturulan İttihad-ı Osmani cemiyetinin kurucularından olan ve Kürt asıllı olduğunu bildiğimiz Dr. Abdullah Cevdet'in Osmanlılık anlayışında, imparatorluk dahilinde bulunan farklı etnik kültürlerin korunması yaklaşımı göze çarpmaktadır. Burada söz konusu olan anlayış imparatorluk dahilindeki etnik unsurlardan hiçbirine üstünlük tanınmaması tutumuydu. Dr. A. Cevdet'in yakın çevresinde bulunan Tunalı Hilmi Bey'e göre Osmanlılığın Türk olmaktan daha üstün sayılması gerekirdi.

Dr. A. Cevdet'in Osmanlıcılığı bir anlamda Namık Kemal'in Osmanlıcılık anlayışını andırmaktadır. N. Kemal'de olduğu gibi Dr. A. Cevdet de imparatoruk dahilindeki farklı unsurları birleştiren başlıca faktörlerden birisi ortak çıkar etkenini görmektedir. Ancak N. Kemal'den farklı olarak Dr. A. Cevdet Osmanlı birliği içindeki unsurlar arasında gerçek anlamda eşitlik olması ve bu çerçevede her bir grubun kendi kültürünü geliştirip kimliğini korumasına taraftar idi. Diğer taraftan farklı unsurlar arasında kullanılacak ortak dil Türkçe olmalıydı. Dr. A. Cevdet'in de belirttiği üzere, Osmanlı hükümetinin Müslüman hükümetleri arasında nispeten en gelişmiş olanı olması dolayısıyla Müslümanların Türkçe öğrenmeleri gerekirdi. Sonuç olarak Dr. A. Cevdet'in Osmanlılık modeli kendi öz kültürlerini geliştiren çeşitli ulusların eşit haklarla ve çıkar birliği etrafında birleşerek halk iradesini hakim kıldıkları bir devlet düzenini içermekteydi (Hanioğlu, 1981: 216-217, 222, 228; Mardin, 1983: 112-118).

Prens Sabahaddin'i, liberalizm ile Osmanlıcılığı tutarlı bir biçimde sentezleyen bir entellektüel olarak görmekteyiz. 1908 öncesinde yurtdışındaki Jön Türk önderlerinden biri olan Prens Sabahaddin Frédéric Le Play toplumbilim okulu ve bu okulun takipçisi olan Edmond Demolins etkisiyle uygar toplumları cemaate dayalı ve bireye dayalı olarak ikiye ayırmaktaydı. Bu çerçevede bireysel mutluluk ve yaratıcılık ile toplumsal gelişme esas olarak bireysel girişimciliğe yer verilen ve yerinden yönetime olanak sağlayan toplumlarda gerçekleşebilirdi, ki Le Play okulu ve bu arada Prens Sabahaddin Anglosakson toplumlarını bu açıdan örnek olarak kabul ediyordu. Prens Sabahaddin'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmışlığı da bireycilik ve yerinden yönetim yerine merkeziyetçilik ve bireyin gelişimine olanak sağlanmamasının nihai bir sonucuydu. Dolayısıyla Osmanlıların kendilerini toparlamaları da bireye verilecek önem ve yerinden yönetim ilkeleriyle mümkün olabilecekti (Prens Sabahattin, 1999; Tütengil, 1954).

Prens Sabahaddin siyasi görüşlerinin ana hatlarını 1908 öncesinde ve Meşrutiyet'ten hemen sonra yayınlamıştır. Bu yazılarında Meşrutiyet'i getirmenin yollarını ve kurulması gereken yeni toplumsal düzeni irdelemekteydi. Bu çerçevede Prens Sabahaddin Osmanlıcı görüşler ileri sürmüştür. "Umûm Osmânlı Vatandaşlarına

Beyânnâme" (Kahire, 1901) başlıklı bildirisinde Osmanlılığa dahil bütün unsurların kendi kavimleri adına özgürlük isteyen temsilcilerinin birleşik bir güç oluşturarak Yıldız'a karşı işbirliğine geçmeleri çağrısında bulunmuştur ki 1902 Jön Türk kongresi bu bildirinin etkisiyle toplanmıştır. Bu bildiride ayrıca imparatorluk dahilindeki farklı halkların birbirlerinden uzaklaşmak yerine ortak çıkarlar çerçevesinde birleşmelerinin daha iyi bir gelecek açısından önemine işaret edilmekteydi (Tütengil, 1954: 22-25).

Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Prens Sabahaddin yayınladığı "İzâh"larda Osmanlıcılığını netleştirmiştir. Buna göre Osmanlı birliğinin korunması ve güçlendirilmesi bütün tebaa açısından önemliydi. Zira imparatorluğun bir parçası olan Hıristiyan unsurlar Ege adaları dışında hiçbir yerde nüfus çoğunluğu oluşturmuyorlardı ve bu nedenle de ayrılıkçılık davası güdemezlerdi. Konuya biraz daha açıklık getirerek Prens Sabahaddin bir yandan Hıristiyanlar arasında milliyetçi rekabet, öte yandan da Türk olmayan Müslümanlarda görülen aşiret rekabetinin ve bu unsurların çoğunlukla ya göçebe ya da yarı göçebe olmaları dolayısıyla hiçbirinin siyasal bağımsızlığa hazır olmadıklarını vurgulamaktaydı. Buna ilaveten içlerinden bağımsız olmaya kalkışanın çok kısa bir zaman sonra yabancı boyunduruğuna gireceğine işaret etmiştir. Dolayısıyla bütün bu unsurların Osmanlı bütünlüğü içerisinde kalmaları onların da çıkarına olacaktı. Prens Sabahaddin "Osmanlı Devleti Osmanlılarındır" prensibini ortaya atarak bir anlamda bütün unsurların kardeşliği ve eşitliğini vurgulamak istemiştir. Öte yandan Prens Sabahaddin toplumsal model olarak savunduğu yerinden yönetim yaklaşımının kesinlikle etnik gruplara siyasi özerklik verilmesi anlamına gelmediğini, bunun sadece idari bir anlam taşıdığını sık sık vurgulamıştır (Prens Sabahattin, 1999: 59-76).

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE OSMANLICILIK TARTIŞMALARI (1908-1913)

24 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte ortaya çıkan basın özgürlüğü ortamında siyasal görüşler gazetelerde çok daha açık bir biçimde tartışılır olmuştur. 1908 öncesinde imparatorluğun "kurtuluşu" için farklı muhalefet grupları tarafından görünürde paylaşılan Meşrutiyetçilik ve Osmanlıcılık tutumları, hürriyetin ilan edilmesiyle birlikte daha bir somutlanmak durumundaydı. Zira devleti devralan siyasal kadrolar ve siyasete dair söz sahibi olmak isteyen muhalefetin karşısında acil ve somut olarak çözümlenmesi gereken sorunlar duruyordu. Bunlardan başlıcaları a-) eşitlik ve hürriyet kazanan imparatorluğun ayrı cinsten kavimleri arasında birliğin nasıl sağlanacağı; b-) azınlık karşısında iktisatça büyük bir zaaf gösteren hakim milletin kalkınmasının nasıl gerçekleşeceği; c-) devlet idaresinde, eğitimde hangi metotların kullanılacağı; d-) eski kanunlarla çözme imkânı olmayan milletlerarası hukuk, ceza hukuku vb. alanlarda "tedvîn" edilen yeni hukukla dinî hukukun nasıl bağdaştırılacağı, yani medeni mahkemelerle şer'i mahkemelerin münasebetinin ne olacağı; e-) Tanzimat'ın getirdiği borçlarla, kapitülasyonlar yükü altındaki iktisadi gelişmenin nasıl temin edileceği gibi meselelerdi. Bu sorulara cevap vermek ümmet sistemi üzerine kurulmuş ve cemaat bölümlenmesini aşamamış bir imparatorluğun, her şeyden önce bir cinsten bir milletin kültürüne dayanmış bir devlet haline getirilmesiyle mümkündü ki, bu da günlük siyasi işlerin çok üstünde ve o günün hakim siyasi düşüncelerinin dışında kalmaktaydı (Ülken, 1979: 200). Farklı etnik unsurlar arasında artık ulusçuluk bilinci az çok yerleşmişti ve II. Meşrutiyet yılları ilerledikçe Osmanlıcılık siyaseti gelecek açısından umut vaat edemez olmuştur.

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık siyaseti daha ziyade İttihat ve Terakki iktidarının artan ölçüde merkeziyetçi, Türkçü ve liberal muhalefeti bastırıcı uygulamaları karşısında muhalefetin bir tür çoğulculuğu savunma aracı hizmeti görmüştür. Bunu en iyi İttihat ve Terakki'ye muhalif partilerin programlarında ve siyasal beyanlarında görebiliriz. Diğer taraftan aynı dönemde Osmanlıcılık yaklaşımı imparatorluğun periferik bölgelerinden (Doğu Anadolu, Suriye vs.) gelme ve Osmanlı kültürel elitine dahil olmuş aydınlar ve yazarlar tarafından da savunulmuştur.[11] Öte yandan gayrimüslimler arasında ayrılıkçı emeller açısından en az iddialı durumda bulunan Musevi cemaati dahilinde ciddi anlamda Osmanlıcı yaklaşımlar söz konusu olmuştur.

Osmanlıcılığı siyasal programlarına koymuş partilerden başlıcaları Osmanlı Ahrar Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası, Mutedil Hürriyetperveran Fırkası ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası'dır. Bu partilere sırasıyla bakacak olursak Osmanlı Ahrar Fırkası'nın Prens Sabahattin'in bireysellik, liberalizm ve kişisel girişimcilik unsurlarından oluşan yerinden yönetim düşüncesine sahip çıktığını görürüz. Bu çerçevede Ahrar Fırkası imparatorluk dahilinde etnik eşitlik ve kozmopolitliği savunmaktaydı. Fırka programının 14. maddesinde mebus seçiminde etnik unsurlar açısından mecliste adilane temsil esası vurgulanmıştır. 20. maddede askeri ve mülki bütün devlet okullarının din ve milliyet farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlılara açık olması gereği belirtilmiştir.

Öte yandan Ahrar Fırkası diğer Osmanlıcı partiler arasında kültürel açıdan Osmanlıcılığı en ılımlı düzeyde savunan örgüt olarak göze çarpıyor. Fırka programının 13. maddesinde imparatorlukta resmi dilin Türkçe olduğu ve her tür resmi yazışma ve görüşmenin Türkçe olacağının altı çizilmiştir. 19. maddeye baktığımızda Türkçe'nin resmi dil olmasından ötürü bütün devlet okullarda eğitim dilinin Türkçe olacağı belirtilmiştir, bunun yanında yerel dilin seçimlik ders olarak konabileceği bildirilmiştir. Diğer taraftan, öteki etnik unsurların kendi özel okullarını açarak burada kendi dillerinde öğrenim yapabilecekleri de vurgulanmıştır. Osmanlı Ahrar Fırkası hazırladığı ilk siyasal beyannamesinde, din ve dil farkı olmaksızın bütün Osmanlılar arasında eşitlik, kardeşlik ve karşılıklı güven ve sevginin oluşması gereğinden söz ederken gerek resmi ve gerekse gayriresmi okullarda Türkçe eğitiminin önemine dikkat çekmiş ve "vatanın anâsır-ı muhtelifesi" arasında düşünsel ve duygusal ilişkilerin gelişmesinde Türkçe'nin yaygınlaştırılmasının taşıdığı önemli rolü belirtmiştir. Burada Ahrar Fırkasının Osmanlıcılık idealinin gerçekleşmesi açısından Türk diline verdiği önemi görmekteyiz (Tunaya, 1984: 150, 157, 164).

Kurucuları arasında İbrahim Temo ve Dr. Abdullah Cevdet'in de bulunduğu Osmanlı Demokrat Fırkası siyasal beyannamesinde kuruluş gayesi olarak din ve dil farkı olmaksızın bütün Osmanlılar arasında kardeşliği gerçekleştirmek ve Osmanlı milletinin egemenliğini ve toprak bütünlüğünü korumak hedeflerini koymuştur. Sözkonusu beyannamede karşımıza bünyesinde farklı dinleri ve dilleri barındıran mozaik haliyle "Osmanlı milleti" anlayışı çıkıyor. Osmanlı Demokrat Fırkası'nın programında Ahrar Fırkasına nazaran önemli bazı farklar görülmektedir. Örneğin 9. maddeye baktığımızda Osmanlı kardeşliğini sağlamak üzere eğitimin yaygınlaştırılmasından söz edilirken, resmi veya özel ayrımı yapılmaksızın bütün ilkokullarda eğitim dilinin konuşulan yerel dil olması ilkesi getirilmektedir. Diğer taraftan Fırka programında Türkçe'nin resmi dil olduğu hususunda herhangi bir ibare görülmüyor. 14. maddede Ahrar Fırkasında görülmeyen ölçüde yoğun bir yerinden yönetimci yaklaşımla karşılaşıyoruz. Buna göre vilayetler daha küçük kı-

sımlara bölünmeli ve nahiye düzeyinde yöneticilere tam sorumluluk verilmeliydi (Tunaya, 1984: 179-181).

Daha ziyade Arap, Arnavut ve Rum mebusların gayretleriyle kurulan Mutedil Hürriyetperveran Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası'na benzer bir biçimde "Osmanlı milleti" kavramına ağırlık vermekteydi. Bu parti de Ahrar Fırkası ve Osmanlı Demokrat Fırkası gibi "Osmanlı milletini" meydana getiren etnik unsurlar arasında eşitlik istiyordu. Ama öte yandan diğer Osmanlıcı partilerin aksine olarak Mutedil Hürriyetperveran Fırkası'nın yerinden yönetim ilkesine muhalif olduğunu görmekteyiz. Söz konusu parti programının 2. maddesine baktığımızda ademi merkeziyetçi ve federalist önerilerin vatanı bölmeye götürecek tehlikeli yaklaşımlar olarak kabul edildiğini anlıyoruz. Programın 6. maddesinde, yine yukarıdaki partilerden farklı olarak Şeriat'a ağırlık verildiği dikkati çekmektedir. Burada Şeriat'ın kamu yaşamına ilişkin yasaları, medeni kanunu ve muhakeme usullerini bünyesinde barındırdığı belirtilerek Kanun-i Esasi'nin esasen fıkıh yasaları toplamının sadece ikinci dereceden bir şerhi olduğu iddia edilmiş ve toplumsal koşulların gerekleri ışığında fıkıha dayalı yasaların çıkarılması gereği savunulmuştur. 10. maddede eğitim ve bayındırlık alanlarında vilayetlerden toplanan vergilerin esas olarak yerinde harcanması ilkesi vurgulanmaktadır. Fırka programında resmi dil veya eğitim dili meselelerine dair ifadelere rastlamıyoruz (Tunaya, 1984: 212, 215, 216).



Velestinli Rigas. Yunan milliyetçi tarihyazımında ulusal bağımsızlık mücadelesinin ilk şehidi olarak geçen Rigas, aslında bütün Balkan halklarını içeren bir cumhuriyeti savunuyordu.

İttihat ve Terakki'nin giderek artan baskısı ve Türkçülük eğilimlerine karşı, çoğu muhalif partiler birleşerek Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nı oluşturmuşlardır. İçinde liberal dünya görüşüne sahip olanlardan ulema mensuplarına ve gayrimüslim ileri gelenlerine kadar çok farklı kesimlerden kişileri barındıran bu parti kendi içinde uyumsuz bir mozaik görünümüne sahipti. Buna karşın bu mozaiki oluşturan unsurlar arasında belirli "asgari müşterekler" de vardı. Bunlardan en başlıcası Türkçülüğe karşı Osmanlıcılık tutumuydu. Hürriyet ve İtilaf mensupları artan Türkçülüğün çokuluslu imparatorluğun sonunu hazırlayacağını düşünmelerinden ötürü geleneksel Osmanlıcılık çizgisine sığınmışlardır. Bunun yanında Türk olmayan milliyetler artan Türkçülük karşısında kendi milliyetlerini savunabilmek için Osmanlıcılığı bir kalkan olarak kullanmışlardır. Hürriyet ve İtilaf kurucularını birleştiren bir diğer ortak nokta yerinden yönetim ilkesinin ve bireysel girişimciliğin teşvik edilmesi konusuydu. Son olarak, Hürriyet ve İtilafçılar demokratik ve çoğulcu Meşrutiyetçilik konusunda hemfikirdiler (Tunaya, 1984: 268).

Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın programına baktığımızda bu partinin Osmanlıcılığına ilişkin daha somut bilgiler bulabilmekteyiz. 16. maddeye göre unsurların birliği (*ittihâd-ı anâsır*) gayesine ancak etnik unsurların ve farklı milliyetlerin gerçek çıkarlarının birbiriyle ve Osmanlı bütünlüğüyle uyumlu hale getirilmesinde aranılmalıydı.

Bunu izleyen maddede de her bir cemaatin Osmanlı bütünlüğüne halel gelmemesi koşuluyla ve bir unsurun başka bir unsurun haklarını çiğnememesi şartıyla, her türlü kültürel, eğitimsel ve iktisadi derneklerini kurmaları ve faaliyetlerde bulunmalarının serbest bırakılması istenmekteydi. 20. madde eğitim konusuna değinmekteydi. Buna göre ilk eğitim esas olarak mahalli lisanda yürütülmeliydi. Burada Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın Osmanlı Demokrat Fırkası ile aynı çizgide olduğunu görüyoruz. Taşra yönetimi meselesine gelindiğinde Hürriyet ve İtilaf kurucuları ademi merkeziyetçilik konusunda federalizme varabilecek bir yaklaşım içindeydiler. Parti programının 29. ve 30. maddelerinde belirtildiği üzere imparatorluğun bölgeleri arasında eğitim ve siyasi terbiye açısından görülen büyük farklar dolayısıyla bazı Osmanlı vilayetlerine geçici istisnai kurallar konması ve bundan ayrı olarak Osmanlı bütünlüğünü ilgilendiren savunma, dışişleri, maliye gibi konular dışında bütün yetkilerin yerel yönetimlere terk edilmesi istenmekteydi. 31-36. maddelerde yerel yönetim konusu daha ayrıntılı işlenerek nahiyelerin yaygınlaştırılması ve nahiye idaresine tam yetkiler verilerek ademi merkeziyetin nahiye seviyesine indirilmesi talep edilmekteydi (Tunaya, 1984: 289-292). Bu noktada da Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile Osmanlı Demokrat Fırkası arasında uyum görülüyor.

Muhalif siyasi partiler düzeyinde gördüğümüz bu Osmanlıcı yaklaşımlar, Balkan Savaşları sırasında gerçekleşen Bab-ı Âli baskını ve İttihatçı askeri diktatörlüğü ile birlikte son bulmuştur. Çoğulcu siyasal yaşamın kesintiye uğraması dolayısıyla Osmanlıcılık siyasal parti düzleminde savunulamaz olmuştur. Balkan Savaşları'nın beraberinde getirdiği toprak kayıpları sonucunda yaşanan demografik değişmeler de gayrimüslim unsurları 1913 sonrası Osmanlı İmparatorluğu dahilinde marjinalize etmiştir. Diğer taraftan İttihat ve Terakki'nin uyguladığı merkeziyetçi ve idareyi üniformize edici politikalar yerinden yönetimci düşüncelerin savunulmasına olanak bırakmamıştır. Bundan sonra İslâmcılık ve Türkçülük akımları karşısında laik Osmanlıcılık düşüncesinin ve yerinden yönetimci yaklaşımların ciddi bir siyasal ağırlığının kalmadığını görmekteyiz.

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık düşüncesinin entellektüel boyutta görüldüğü diğer bir alan basında Türkçü ve Osmanlıcı aydınlar arasında ortaya çıkan tartışmalardır. Bu tartışmalarda ön plana çıkan Osmanlıcı isimler Süleyman Nazif Bey ve Mustafa Satı Bey'dir (Satı al-Husrî). Her iki isim de köken olarak imparatorluğun periferik bölgelerindendir. Süleyman Nazif Bey Diyarbakırlı ve bir olasılıkla Kürt asıllı iken, Satı Bey Haleplidir ve Araptır. Her ikisi de Osmanlı kültürel elitinin bir parçası olarak "Osmanlı"dırlar. Periferik kökenli olup Osmanlı elitine mensup olan aydınlarda görülen ortak nitelikler 1-) Osmanlı Türkçesine hakim olmak; 2-) Müslüman olmak; 3-) Osmanlı Devleti'ne memur olarak veya dışarıdan hizmet vermek ve 4-) Osmanlı adap ve davranışını bilmektir. Bu özelliklere sahip olanlar mensup oldukları bürokratik elit dolayısıyla genelde imparatorluğun bütünlüğünün korunmasında çıkar sahibiydiler (Cleveland, 1971: 39-40).

Dr. Abdullah Cevdet'in yayımladığı *İctihad* dergisinde yazan Süleyman Nazif Bey'in Osmanlıcı görüşleri de, yine bu dergide veya derginin devamcısı olan diğer mecmuaların 1913 yılına ait sayılarında özellikle Türkçülüğe karşı yöneltiği eleştirilerinde görülmektedir. Osmanlıların Tatar ve Türklerle olan ilişkileri konusunda *Türk Yurdu* yazarlarından Ahmed Agayef ile tartışırken S. Nazif Bey "Cengiz Hastalığı" başlıklı makalesinde "damarlarımızda bugün hususî bir kan var ki, Osmanlı kanıdır, dilimiz gibi millî kanımız da birçok karışma ve temizlenmelerle aslından ayrıl-

mıştır. Hele Tatar ve Moğollarla nesep akrabalığımız o kadar zayıf, o kadar mevhumdur ki" demektedir.[12] Burada S. Nazif Bey Türklerin ve diğer Osmanlıların farklı unsurlarla yüzyıllar boyunca pek çok karışmış olduklarına işaret etmek suretiyle Türkçülüğün anlamsızlığını ırksal bir kanıt göstererek vurguluyor. Buna ilaveten S. Nazif Bey *kanların karışması sonucunda* ayrı bir Osmanlı kanı meydana geldiğini iddia ederek ilginç bir ırkçı Osmanlıcılık yapmaktadır. S. Nazif Bey'in aynı argümanı Osmanlı Türkçesi için de uyguladığını görüyoruz. Tartışmanın devamında yazarımız ırk gibi sürekli değişime ve karışıma uğrayan bir esas üzerine ulusal bir his, bir vicdan kurma iddiasında bulunmanın, kavimleri oluşturan karmaşık tarihsel etkenleri gözardı etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda S. Nazif Bey ırksal olarak karışık olan Fransa örneğini verdikten sonra "Asya-yı Vustâ'dan [Orta Asya'dan] getirdiğimiz kana bereket versin ki bir çok dimâ-yı ecnebiyye [yabancı kanı] karışdı. Yoksa o hûn-ı bedevî [göçebe kanı] bu kadar da hâiz-i kudret ve temeddün [uygarlaşma] olamazdı" diye eklemektedir.[13] Burada S. Nazif Bey bir uygarlığı ve imparatorluğu yaratan şeyin "saf kan" değil, tam aksine farklı kültürlerin ve kanların karışımının yarattığı bir sentez olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

S. Nazif Bey daha sonra özellikle Rusya kökenli Türklerin Türkçülüğüne çatarak Türkçülerin savunduğu tarz ulusçuluğun geleceğe değil, Orta Asya'ya ve Orta Çağ'a yönelmiş olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Türkçüler Osmanlıların şu anda tarihlerine ve geçmişte yaşadıkları zorluklara ilişkin sahip oldukları ortak tarihsel anıların güçlendirilmesi yerine Türkçülük tarzı Osmanlılığı "bölücü" fikirler sokmaları nedeniyle Osmanlı vicdanını bozmaktadırlar.[14]

S. Nazif Bey'in Osmanlıcılığında yer yer kuvvetli İslâmî duygular kendini göstermektedir. Yazarımız A. Agayef ile olan tartışmasının devamında Osmanlı bütünlüğünün Cengiz Han zulmünün hatırlatıklarıyla değil, ama Hz. Muhammed'in mübarek mirasıyla korunabileceğinin altını çiziyor. Bu bağlamda S. Nazif Bey Araplarda o sıralarda görülmekte olan siyasi eğilimlerin ayrılıkçılığa varmayacağından emindir. Yazara göre Araplarda dinsel birlik duyguları *milliyet hislerine* ağır basmaktadır. Arapların Türkleri tarihte nasıl uygarlaştırdıklarını hatırlattıktan sonra, Araplara baskıda bulunulmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunuyor. Burada S. Nazif Bey'in Osmanlıcılığında İslâm dinini farklı Müslüman unsurlar arasında birlik sağlayıcı bir manevi faktör olarak algılayışına tanık olmaktayız.[15]

S. Nazif Bey'e benzer ırkların karışmasına dayalı Osmanlıcılık anlayışının benzerini Ali Kemal Bey'de de görüyoruz. Ali Kemal Bey'in Osmanlıcı görüşleri 1914'te *Peyam* gazetesinde "Atalet-i Fikriyye" başlığı altında Türkçülüğe yaptığı eleştirilerde açığa çıkmaktadır. Buna göre Osmanlılık bir hakikattır. Ve Osmanlılığı ihdas edenler Yusuf Akçura ve ataları değil, "nesil itibariyle Türkten Araba varıncaya kadar muhtelit [karışmış] olan biziz." Ali Kemal Bey'e göre, şayet Osmanlılığı oluşturan çeşitli unsurlardan Türkleri ayırsaydık "bu toprakta dikiş tutturamazdık." Yazara göre Osmanlılığa destek vererek Araptan Kürde kadar diğer unsurları bu emele daha çok çekerek bağlamak ve böylelikle Osmanlı toplumunu devlet ve millet olarak güçlendirip yükseltmek gerekir. Burada Ali Kemal Bey, Osmanlılığın ilerlemesinden en fazla Türklerin yararlanacağını da belirtmektedir.[16]

Basın ortamında Osmanlıcılık tartışmasına ilişkin belki de en kuvvetli örneği 1911'de Mustafa Satı Bey ile Ziya Gökalp arasında eğitim meselesine dair girişilen tartışmada bulabiliriz. Z. Gökalp eğitim politikalarında sosyoloji biliminin esas alınması gereğini vurgulamaktaydı. Zira ona göre eğitimin ana gayesi bir kolektif

unsur olarak toplumun ve dolayısıyla da ulusun gelişmesine katkı sağlamak olmalıydı. Burada Z. Gökalp Émile Durkheim'in kolektif bilince ağırlık veren sosyolojisini dikkate almaktaydı. Satı Bey ise Z. Gökalp'e karşı çıkmış ve eğitimde sosyoloji yerine psikolojinin temel alınması gerektiğini savunmuştur. Çünkü Satı Bey'e göre eğitimin ana gayesi bireyin sağlıklı gelişmesi olmalıydı (Cleveland, 1971: 32-33; Ülken, 1979: 183-188). Burada karşımıza çok net bir biçimde toplumculuğu baz kabul eden Türkçülük ile bireyciliği esas olarak gören Osmanlıcılığın karşıya karşıya gelişini görüyoruz.

Satı Bey Osmanlıcı düşüncelerini Balkan Savaşları esnasında Darülfünun'da "Vatan İçin" başlığı altında verdiği konferans serilerinde dile getirmiştir. Sözkonusu konferanslarda Satı Bey *ulusa* dayalı egemenlik anlayışının ortaya çıkmasıyla birlikte *yurtseverlik* kavramının nasıl bir değişime uğradığını ele almış ve kıta Avrupası'nda iki farklı ulus devleti modelinin, yani Fransa ve Almanya'nın ortaya çıktığını ifade etmiştir. Satı Bey bu iki modeli karşılaştırarak ilkinde *vatan*'ın tarih ve siyasal iradenin bir ürünü olduğunu -dolayısıyla Almanca konuşan Alsaslıların bile kendilerini Fransız hissettiklerini- vurgulamış, buna karşın ikincisinde köklü bir merkezi devlet veya imparatorluk geleneğinin olmaması yüzünden *vatan* kavramını dil ve ırk bağına indirgemek zorunda kaldıklarını göstermiştir. Bu noktada Satı Bey sözü Osmanlı İmparatorluğu'na getirerek, dil bağına dayanan Alman modelinin Osmanlı bütünlüğü için uygulanamayacağını, zira dil bağının imparatorluğu birbirine bağlayacak en zayıf bağ olduğunu belirtmektedir. Buna karşın Osmanlıların kadimden beri sahip oldukları bağımsız devlet ve imparatorluk geleneği ve mevcut manevi bağlar imparatorluk dahilindeki farklı unsurları birbirine bağlamaktadır. Esasen laik bir düşünce yapısına sahip olan Satı Bey İslâm dininin imparatorluğu bir arada tutacak önemli bir unsur olduğunu itiraf etmektedir (Cleveland, 1971: 35-38; Ülken, 1979: 177-178). Dolayısıyla Satı Bey'in Osmanlıcılık yaklaşımında Fransız modelinde görüldüğü üzere tarih ve siyasal iradenin bir ürünü olan vatan anlayışı ve buna ilaveten İslâm bağı görülmektedir.

Gayrimüslimlere bakıldığında Osmanlıcılık ciddi anlamıyla Museviler arasında "doğrudan Osmanlı patriyotizmi" biçimiyle ortaya çıkmıştır. Bu devrede kendini gösteren Siyonizm, Filistin haricindeki Osmanlı Yahudileri arasında marjinal bir seviyede kalmıştır. Buna karşın Abdülhamit mutlakıyetine karşı Jön Türk muhalefetine dahil olan veya Jön Türklere yakın duran Museviler, bu muhalefeti kendi etnik çıkarlarının sağlanması amacıyla değil, Osmanlı bütünlüğü çerçevesinde desteklemişlerdir. II. Meşrutiyet döneminde ise Museviler; Bulgarlar, Rumlar ve Ermenilerden farklı olarak seçimlere ulusal programla girmek yerine doğrudan İttihat ve Terakki programı çerçevesinde katılmışlardır. Aynı devrede Musevi aydınlarından Moses Cohen'in Munis Tekinalp ismiyle milli iktisat ve ulusal korumacılık siyasetini savunan yazılar yazdığını biliyoruz.[17]

Sonuç olarak 1908-1913 devresi entellektüel Osmanlıcılığında Osmanlılık imparatorluğu bir arada tutabilecek bir üst kimlik olarak ele alınmaktaydı. Türkçülük gibi bu üst kimliği bozabilecek akımlar Osmanlıcılar tarafından imparatorluğu parçalayabilecek bir tehlike olarak algılandığından ötürü Osmanlıcılar genelde Türkçülere şiddetle saldırmışlardır. Bu devre Osmanlıcılarının savundukları diğer bir nokta, Türklerin diğer yerel ırklarla karışmaları neticesinde yeni bir millet oluşturmuş olduklarıdır. Dolayısıyla Osmanlılar artık Türk değildir. Hatta kullandıkları dil de Türkçe'nin üstünde olan Osmanlıca'dır. Osmanlılar kendilerine Türk demedikleri gibi dillerine de Türkçe dememektedirler. Nasıl Amerika farklı un-

surlardan oluşmuş bir terkipse Osmanlı İmparatorluğu da şarkın Amerikasıdır. II. Meşrutiyet dönemi Osmanlıcılığının başlıca yayın organı *İctihad* dergisiydi. Genelde Batılılaşma yanlısı olmalarına karşın Osmanlı hanedanına sadakat esasına verdikleri önem nedeniyle radikal demokrat yaklaşımlar getiremediklerini görüyoruz.

SONUÇ

Osmanlıcılık siyasal düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda cemaat ve milliyet farklılıklarını aşan ve tüm Osmanlı topluluklarına aynı anda hitap eden ilk ideolojik yaklaşımdır. Önceleri pragmatik siyasal gerekler ve kısmen de diplomatik baskılar sonucunda ortaya çıkan bu düşünceye, Yeni Osmanlı ve Jön Türk düşünürleri ve 2. Meşrutiyet'in muhalif aydınları tarafından entelektüel öz kazandırılmıştır. Osmanlıcılığın düşünsel evrimine bakacak olursak, 19. yüzyılın ilk yarısında otoriter ve yarıdinsel bir anlayış görürüz. Allah'ın kullarının Allah indinde eşit olmasına benzer bir yaklaşımla müslim ve gayrimüslim bütün tebaa padişahın ve bürokrasinin mutlak ve adaletli otoritesi karşısında eşittir. Burada tebaa edilgen bir konumdadır. Tanzimat'ın bürokratik aydın mutlakıyetine karşı ortaya çıkan Meşrutiyetçi Yeni Osmanlı muhalefeti, Osmanlıcılık düşüncesine siyasal katılımcı bir nitelik kazandırmıştır. Buna göre Osmanlı birliği parlamenter bir düzende siyasal katılımın serbest bırakılmasıyla sağlanabilecektir. Zira imparatorluğu oluşturan farklı unsurların Osmanlı bütünlüğünün devamında objektif çıkarları vardır. Buna ilaveten bütün bu unsurlar aynı vatanı paylaşmaktadırlar. Abdülhamit mutlakıyetine muhalefet bayrağı açan Jön Türkler içinde Osmanlıcılığı tutarlı biçimde savunanlar ise bu düşüncenin entellektüel esası olarak Meşrutiyetçiliğin yanı sıra yerinden yönetim ilkesini ve bireyin ön plana çıkarılmasını ortaya koymuşlardır. Bu anlamda Jön Türk Osmanlıcılığı siyasal anlamda liberal demokrattır. Aynı çizgi II. Meşrutiyet Osmanlıcıları arasında da sürecektir. Belki burada görülebilecek bir fark, bu devrede ivme kazanan Türkçülük akımına bir yanıt olarak imparatorluğu oluşturan milliyetlerin kendi içlerinde son derece karışmış olmaları, dolayısıyla Türklük denen şeyin söz konusu olamayacağı, olsa olsa karışık bir Osmanlı unsurunun bulunduğu iddiasıdır.

Orijinal olarak Osmanlı bürokratlarının pragmatik gereklerle geliştirdikleri otoriter Osmanlıcılık düşüncesine karşı meydana gelen muhalif akımlar alternatif düşünce akımları doğurmuşlardır. Örneğin Meşrutiyetçi Osmanlıcı olduğunu söylediğimiz Yeni Osmanlılar aynı zamanda İslâmcılık düşüncesinin kaynağıdırlar da. Namık Kemal Avrupa'da bulunduğu sırada daha Osmanlıcı bir çizgiye sahipken 1870 sonrasında İslâmcılık yönünün daha ağır bastığını biliyoruz. Aynı biçimde Türkçülük akımı da Osmanlıcılığın imparatorluk dahilindeki milliyetçi akımları durduramaması gerçeği karşısında bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlıcılık düşüncesinin İslâmcılık, Türkçülük ve diğer milliyetçi hareketlerin aksine romantik bir söylem ve motiflerden yoksun olduğunu, bir "Osmanlıcılık ethos"unun yaratılamadığı görüyoruz. Daha ziyade akla, mantığa ve sağduyuya dayalı soğukkanlı bir yaklaşım olan Osmanlıcılık, bürokratik veya seçkin kökeninden kurtulup kitlelere mal olamamıştır. Nitekim II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılığı savunan aydınların birçoğu da imparatorluğun periferik bölgelerinden gelme olup Osmanlı *establishment*'ının parçasıydılar Bu anlamda Osmanlıcılık Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki elit kökenli *Reichsnationalismus*'a benzemektedir.

Cumhuriyetçi ve ulusçu tarih yazımında Osmanlıcılık düşüncesi ve uygulamaları genellikle başarısız nitelendirilmektedir. Günümüz ulusal ortamından geçmişe bakışta böyle bir değerlendirmede bulunmak

beklenilebilecek bir yaklaşımdır. Ancak Osmanlıcılık ideolojisinin günümüz siyasal hayatına kadar gelen önemli etkileri olmuştur ki bunları unutmak doğru olmaz. Osmanlıcılığın Türk düşünce hayatına herhalde en büyük katkısı 19. yüzyılın ilk yarısından başlayarak din ve ırk farkı olmaksızın herkesin yasa önünde eşitliği ilkesini getirmiş olmasıdır. Resmi bir belgede *vatandaş* kavramı herhalde ilk kez 1856 Islahat Fermanı'nda kullanılmıştır. Resmi işlemlerde dinsel kimliğin artık dikkate alınmama süreciyle bağlantılı olarak laiklik konusunda ilk adımların atıldığını da biliyoruz. Öte yandan Meşrutiyetçi ve katılımcı akımların gelişmesini de Osmanlıcılık düşüncesi olmaksızın tasavvur etmek mümkün değildir. Özellikle Osmanlıcı Jön Türkler ve II. Meşrutiyet'in Osmanlıcıları yerinden yönetim ilkesine vurguları, bireye verdikleri önem ve yerel dillere ve kültürlere saygı gösterilmesi ve korunmasına ilişkin olumlu tutumları itibariyle düşünceleri günümüzde bile güncelliğini korumaktadır. Bu anlamda Türkiye'nin demokratikleşme tarihinde belki de en temel katkının Osmanlıcılık düşüncesinden geldiğini iddia edebiliriz. ❑

DİPNOTLAR

1 Osmanlıcılık konusuda toparlayıcı bir makale için bkz. Şükrü Hanioğlu. "Osmanlıcılık" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yay., 1985), Cilt 5, 1389-1393.

2 Virginia Aksan. *An Ottoman Statesman in War and Peace. Ahmed Resmi Efendi 1700-1783* (Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1995), 189; Fatih Bayram. Ebûbekir Râtib Efendi as an Ottoman Envoy of Knowledge Between the East and the West. Yüksek Lisans Tezi (Ankara: Bilkent, 2000), 47-48, 72-77, 87.

3 Sadık Rifat Paşa. *Risâle-i Ahlâk*. 1. Baskı (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Adliyye-i Şâhâne Litografya Destegâhı, 1263/1847). Bu kitabın 1889'a değin en azından altı baskısı olmuştur. Ayrıca bkz. Somel, *Modernization*, 61-64.

4 "Devletlû Fahâmetlû Mithat Paşa Hazretlerinin Bağdad Vilâyet-i Şâhânesine Vusûllerinde Fermân-ı Âlîşânın Kıraatini Müteakıb Huzzâra Hitâben İrâd Buyurdukları Nutk-ı Fahîmenin Sûretidir" (1869). *Muharrerât-ı Nâdire*. Cild 13 (Dersaadet, t. y.), 537-538.

5 Davison, 86, 102-103; Hıfzı Veldet. "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat." *Tanzimat I*. 2. baskı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1999), 202-205; Mustafa Reşit Belgesay. "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı." *Tanzimat I*. 2. baskı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1999), 214-215.

6 İlber Ortaylı. "Mithat Paşa'nın Vilayet Yönetimindeki Kadroları ve Politikası. " *Uluslararası Mithat Paşa Semineri. Bildiriler ve Tartışmalar. Edirne, 8-10 Mayıs 1984* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986), 229; Somel, 52-56, 88.

7 Servet Armağan. "Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri. " *Armağan. Kanun-i Esasi'nin 100. Yılı* (Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1978), 156-167; Recai Okandan. *Âmme Hukukumuzun Anahatları. Birinci Kitap: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan İnkırazına Kadar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1968), 176-177, 186; İlber Ortaylı. "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili. " *Armağan*, 175.

8 1876 Kanun-i Esasisi'nde Türkçe'nin resmi dil olması meselesiyle ilgili olarak bkz. Ali İhsan Gencer. "İlk Osmanlı Anayasasında Türkçe'nin Resmî Dil Olarak Kabulü Meselesi. " *Armağan*, 183-188.

9 Peter Bartl. *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968); Kristo Frashëri. "Şemseddin Sami Frashëri. Idéologie du mouvement national albanais." *Actes I. Congr. int. ét. balkan et sud-est europ.* 4 (1969) (Sofya, 1969), 817-130.

10 Krşl. Hanioğlu, "Osmanlıcılık," 1391; Şerif Mardin. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*. 2. baskı (İstanbul: İletişim Yay. , 1983), 59-60.

11 II. Meşrutiyet döneminde Arap mebuslarda görülen Osmanlıcı tutum için bkz. Sabine Prätor. *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1993), 151-211.

12 *İctihad* No. 72 sayı 1573'e atfen Ülken, 205; Hanioğlu, "Osmanlıcılık," 1392.

13 *İctihad* No. 76'e atfen Yusuf Hikmet Bayur. *Türk İnkılâbı Tarihi*. Cilt II Kısım IV. 2. baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 426.

14 *İşhad* No. 79'a atfen Bayur, 426-427.

15 *İctihad* No. 74'e atfen Bayur, 425.

16 Bayur, 427.

17 Jacob Landau. *Tekinalp, Turkish Patriot 1883-1961* (Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te İstanbul, 1984); İlber Ortaylı. "Son Devirde Osmanlı Musevileri." *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 1992), 504.

İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset

SUAVİ AYDIN

Türkiye düşünce hayatının ve siyasal tarih araştırmalarının yanlış bir biçimde yerleşmiş temel kabullerinden birisi, İttihat ve Terakki hareketinin yekvücut, Jakoben ve Bonapartist nitelikleri önde olan bir hareket olarak görülmesidir. Oysa, İttihat ve Terakki hareketi olarak nitelenen siyasî hareketin evrimi, aynı zamanda birbirinden belirgin bir kopuş yaşamış iki farklı zihniyetin tarihidir. Bu kopuşun görmezden gelinmesine neden olan esas etken, her iki zihniyetin "devrimci" niteliği ve her ikisinde de ana tema olan Abdülhamit karşıtlığıdır. Devrimci siyasal hareketlere karşıtlığı esas alan "muhafazakâr" düşüncenin, bu iki farklı zihniyeti, bu bakış açısından ayrılaştırması, aslında, Türkiye siyasî tarihinin önemli bir döneminin yanlış okunmasına yol açmış ve büyük ölçüde genel geçer bir kabul haline gelmiştir. Bu yazıda, sözü edilen kesinleştirmenin ele alış tarzına dışardan bakmayı sağlayacak eleştirel bir deneme yapılmaya ve yeni değerlendirmelerin yolunu açabilecek bir parantez açılmaya çalışılmaktadır.

Burada "Birinci İttihat ve Terakki hareketi" olarak nitelendirilen girişimin arkasında "Yeni Osmanlılar" hareketi bulunmaktadır. Bu hareketin temel hedefi ise, hiç bir kuşkuya yer bırakmayacak biçimde mutlak monarşiye karşı "anayasacılık"tır. Büyük ölçüde Fransız Devrimi'nin insan hakları temelli anayasa hareketinden etkilenmiş olan bu aydın zümresi, bu ilkeyi hayata geçirmek ve devletin esası yapmak için, tabii ki "devrimci" bir mesai benimseyeceklerdir. Hiç bir hanedanın kendi yetki ve imtiyazlarını, kendilerini zorlayan ve sıkıştıran bir toplumsal ya da siyasal kuvvet olmadan bırakması beklenemez. Yeni Osmanlılar ya da Batı'daki adlandırmayla Jön Türk düşüncesine şöyle bir bakıldığında, anayasacılığın yanında, yerli burjuvazinin önünü açacak kontrollü bir iktisadî liberalizm ve bir "Osmanlı vatanı" fikrinin esas alındığı görülmektedir (bkz. Mardin, 1962a: 37-9, 40-3; 1962b: 169-70; 1985: 1701; Tanpınar 1949: 300-1; Davison 1963: 194-6).

Yeni Osmanlılar, 1877'de II. Abdülhamit tarafından dağıtıldıktan sonra, faaliyetlerini Avrupa'da ve gizli biçimde yurtiçinde sürdürerek İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin[1] temelini oluşturdu. Bilhassa gizli gizli okunan Namık Kemal'in, Ziya Paşa'nın eserleri ve Ali Şefkatî'nin Napoli, Cenevre ve Paris'te çıkardığı *İstikbâl* gazetesi, Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye'de okuyan gençler arasında Abdülhamit karşıtı havayı besledi (Mardin, 1983: 32; İbrahim Temo, 1987: 9).

Bu muhalif ve devrimci havayla besle-

nen gençler, önce *İttihad-ı Osmanî*, sonra *Osmanlı* İTC'yi örgütlediler (Petrosyan, 1974: 172-3). Kurulan bu birinci İttihat ve Terakki'nin ayırıcı özellikleri şöyle sıralanabilir:

1) İçinde imparatorluğu oluşturan her unsurdan üye olduğu gibi; Cemiyet, Abdülhamit karşısında Ermeni örgütleriyle işbirliği yapmaktan geri durmamıştır.

2) İçinde ağırlığı askerler oluşturmazlar. Devrimci niteliğine karşın cemiyet sivil kuruluşlara özgü "demokratik tartışma" geleneğini benimsemiştir.

3) Cemiyet, çok açık bir biçimde Osmanlıcıdır.

4) Cemiyet'in fikrî donanımı, büyük ölçüde Fransa kaynaklıdır.

İTC'nin çekirdeği, 3 Haziran 1889'da bir kısım Askerî Tıbbiye öğrencisinin girişimiyle kurulan gizli *İttihad-ı Osmanî* örgütüdür (Hanioğlu, 1987: 174). Kurucuları çeşitli etnik kimlikler taşır. İbrahim Temo Arnavut, İshak Sükûtî ve Abdullah Cevdet Kürt, Mehmed Reşit Çerkes, Hüseyinzâde Ali ise Azeri idi. Tıbbiye kökenli hareket kısa süre içinde İstanbul'daki diğer yüksek okullara sıçrar. Bu okullar arasında Harbiye, Baytar Mektebi, Mülkiye, Topçu Mektebi ve Mühendishane vardır. Bu örgüt, daha sonra Ahmet Rıza'nın Paris'te kurduğu dernekle birleşir (bkz. Petrosyan, 1974: 174-6; Ramsaur, 1972: 30-3; Kuran, 1948: 61; Hanioğlu, 1987: 173-5; Akşin, 1987: 22; Tunaya 1976: 84). 1895'te, hayli gelişmiş bulunan örgüt içinde bir "nizamname" ihtiyacı ortaya çıkar. Bu ihtiyacı ortaya atan daha sonra Arap milliyetçiliğinin kalemşorlarından olacak Lübnanlı Emin Arslan'dır. "Nizamname"de örgütün adı, artık, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti* olarak anılmaktadır (Birinci, 1988: 211-4).

"Nizamname", birinci İTC'nin yukarıda özetlenen ve ikinci Cemiyet'le esastan ayrılıklarına işaret eden temel ilkelerini bir bir kâğıda dökmektedir. Cemiyet'in amacını ortaya koyan "Nizamname"nin ikinci maddesi, amacın umumun birlikte menfaati olduğu, bu nedenle Cemiyet'in arada milliyet, kavmiyet, cinsiyet, mezhep farkı gütmeyeceğini, üyeler arasında tam bir eşitlik bulunduğunu, her üyenin fikrinde özgür ve bağımsız olduğunu açıkça belirtir. Üçüncü madde, "insan hakları" ve uygarlığın gelişmesinin esası olan "usûl-ı meşveret" temelinde hareket edildiğinin altını çizmektedir. Dördüncü madde ile Osmanlı saltanatının ve hilafetinin meşruluğu ve devamlılığı güvence altına alınmakta, ancak hukuka aykırı davranmaları halinde hanedan üyeleri hakkında hukuken ve kanunen gereken her türlü işlemin yapılacağı belirtilmektedir. Böylelikle hanedan idarî hakları saklı tutulmakla birlikte, kanun önünde diğer yurttaşlarla eşit görülmektedir (Birinci, 1988: 210). 19. yüzyılın son on yılında canlı olan ilk Cemiyet'in iki acil hedefi vardı: Birincisi II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ya da despotizminin bir şekilde ortadan kaldırılması, ikincisi ise Anayasa'nın, yani "meşruti rejim"in yeniden ihyası idi. Bu hedefe ulaşmak için Osmanlı uyruğu olan bütün yurttaşların ortak mücadelesi şart görülmekteydi. Bunun arkasında "ortak vatan" fikri yatmaktaydı (Petrosyan, 1974: 180). Daha sonra, İkinci İTC döneminde, etkisiz kalacak ama bir "baba figürü" olarak vitrindeki yerini alacak olan Ahmet Rıza bile, 1895'te *Meşveret*'in ilk sayısında programı açıklarken, herhangi bir vilayet için ya da tek bir unsur için değil, Musevi, Hıristiyan ve Müslüman bütün Osmanlılar için hürriyet istediklerinin altını çiziyordu (Ramsaur, 1972: 40).

Cemiyet üyelerinin büyük kısmı, Abdülhamit'in kovuşturması yüzünden Paris'e kaçar ve burada *Meşveret* gazetesini çıkarırlar. *Meşveret*, Ahmet Rıza'nın ifadesiyle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olacaktır (Ahmet Rıza, 1988: 13). *Meşveret*'i çıkaran grup Ahmet Rıza, Suriyeli Halil Ganem ve Selânikli Dr. Nâzım'dan oluşmaktadır. Paris'te *Meşveret*

çevresinde toplanan gruba karşılık Cenevre'de *Osmanlı* gazetesi etrafında toplanan ikinci bir fraksiyon oluşur. Kahire'den gelip Cenevre grubuna katılan Mizancı Murat da Ahmet Rıza grubundan ayrı düşünen grupların içinde giderek sivrilir. Bu fikir ayrılığının temelinde Mizancı Murat'ın daha İslamcı bir çizgide bulunması ve Ahmet Rıza, Ermeni olaylarının ortaya çıkmasında Abdülhamit'i suçlar ve Abdülhamit'in Ermeni politikasını "kıyım" olarak nitelerken, Mizancı Murat'ın padişahın politikasını desteklemesi yatmaktaydı; bunun gibi Girit İsyanı ve 1897 Yunan Savaşı'nda konularında da Ahmet Rıza rejimi suçlu bulurken Murat Bey soruna karışan yabancı devletleri suçluyordu (Petrosyan, 1974: 190-1). "İttihad-ı anasır" siyasetinin sözcülüğünü yapan Ahmet Rıza, bununla birlikte, unsurların ayrılması girişimleri karşısında İTC'nin destekleyici bir tutum almamasını da sağlamıştı (Ramsaur, 1972: 47). Ahmet Rıza *La Patrie* gazetesinin 4 Temmuz 1897 tarihli nüshasına verdiği röportajda İTC içinde ortaya çıkan hizipleşmenin kendisinin gayrimüslim unsurların yanında yer almasından kaynaklandığını ima ediyordu. Mizancı Murat grubunun *Mizan*'da buna verdiği cevap ise, grubun 1876 Anayasası'nın din özgürlüğünü garanti altına alan maddesine bağlılık bildirilerek, Ahmet Rıza'nın iddiası reddediliyordu (Ramsaur, 1972: 56-7). Mizancı Murat'ın "ayrılıkçılık sorunu" karşısındaki tutumu, bu sorundan



Muhalif Mizan *Dergisinin yayıncısı Murat Bey, 1908 Devrimi öncesi "uyku" döneminde, yetişen muhalif kuşakların öğretmeni olmuştur. Onun anahtar kavramı "meşveret", geleneksel siyasal zihniyetten modern demokrasiye ve özgürleşme fikrine bir köprü kurmaktaydı.*

Batı devletlerini sorumlu tutmak ve özel bir Ermeni Sorunu'nun varlığını reddetmek biçiminde olmuştur (Ramsaur, 1972: 57-8). 1899'da Paris'e gelen Prens Sabahattin de, diğer bir hizbin oluşmasına yol açar. Prens, Cemiyet içindeki en liberal unsurların temsilcisi idi. Federalizm ve özel girişim yanlısıydı. Prens, 1901'de kardeşi Prens Lütfullah ile birlikte yayımladıkları *Beyannâme-i Umûmî*'de, amaçlarının Türk, Arap, Arnavut, Makedon, Ermeni, Yunan, Yahudi ilh. bütün Osmanlıların güç birliği için çalışmak ve bu yolla kötü gidişe son vererek geleceğin hukuksal yönetiminin altyapısını oluşturmak olduğunu açıklamakta; bu amaç için İmparatorluğun Müslüman olmayan burjuvazisi ile ittifak arayışında olduklarını da belirtmektedir (Petrosyan, 1974: 215-6). Prens Sabahattin 1902'deki I. Jön Türk Kongresi'ne bildirdiği görüşlerinde İmparatorlukta çoğunluğu oluşturan Türkler adına, kendileri için istedikleri bütün hakları Müslüman olsun, olmasın bütün yurttaşlar için kayıtsız şartsız istediklerini; "ıslâhât"ın belirli bir halk, din ya da zümre için değil, istisnâsız bütün Osmanlılar için istendiğini söylemektedir (Ramsaur, 1972: 84). "Nizamname"nin yayımlandığı 1895 yılından 1899 yılına gelinceye değin, bir de Kahire ve Bulgaristan'da teşekkül eden grupları hesaba katarsak, İTC içinde birbiriyle rekabet halinde ikinin çok üzerinde grubun oluştuğunu, ama sonuç itibariyle, Mizancı Murat'ın Abdül-

Ahmet Rıza

BARIŞ ALP ÖZDEN

Ahmet Rıza Bey 1859 yılında İstanbul'da doğdu. Viyanalı soylu bir aileden gelen annesinin etkisiyle küçük yaşlardan itibaren Batı kültürüyle yetişti. Dönemin modern eğitim kurumlarından biri olan Galatasaray Sultanisi'ni bitirdi. Anadolu köylüsünün sefaletinin tarımın geriliğinden kaynaklandığı düşüncesiyle Fransa'ya gidip ziraat tahsili yaptı. Grignon Ziraat Okulundan mezun olduktan sonra, dönüşünde devlet kurumlarında rasyonel idarecilik anlayışının yerleşmediğini ve modern ziraatçilik için gerekli sermaye ve kamu asayişinin de sağlanamamış olduğunu gören Ahmet Rıza 1889'da Fransız devriminin 100. Yıldönümü nedeniyle Paris'te açılan sergiye Osmanlı Hükümeti'ni temsilen katıldı ve görevinden istifa ederek 1908'e kadar yurtdışında kaldı.

Pozitivizmin Ahmet Rıza üzerindeki etkisi

Ahmet Rıza çeşitli eserlerinde Montesquieu, Locke, Voltaire, Helvetius d'Holbach, Gustave Le Bone, Ernest Renan, Herbert Spencer gibi 17. ve 18. yüzyıl Batı düşünürlerinden etkilendiğini belirtmiştir. Ancak Ahmet Rıza'nın düşüncelerinin teorik çerçevesini oluşturan ve onlar arasındaki tutarlılığı ve neden sonuç ilişkisini sağlayan esas düşüncenin pozitivizm olduğu söylenebilir.

Ahmet Rıza'nın pozitivizm ile ilk tanışması 1887'de İstanbul'da August Comte üzerine yazılmış bir kitap vasıtasıyla olmuştur. Daha sonra Paris'te tanınmış Pozitivist Pierre Lafitte'in derslerine devam eden A. Rıza bu grubun yayımladığı *La Revue Occidentale*'de yazmaya başlar. Pozitivizmin Ahmet Rıza'yı bu kadar etkilemesinin sebebi Comte'un 1789 Devrimi sonrası Fransız toplumu için yaptığı çözümlemenin A. Rıza tarafından 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun tahlili için uy-

hamit'e biat etmesinden sonra, yeni yüzyıla girilirken kalın çizgilerle birbirinden ayrışan iki ana hareketin kaldığını söyleyebiliriz. Tunalı Hilmi ve Ali Fahri bu dağınıklığı toparlamak için gayret gösterirler. Bu gayretlerin semeresi 1902'de Paris'te toplanan I. Jön-Türk Kongresi'dir. Kongre'nin fikir babası, Mizancı Murat'ın İstanbul'a dönüşünden sonra Cenevre hizbinin başına geçen Tunalı Hilmi'dir. Tunalı Hilmi ve Ali Fahri, giderek Abdülhamit karşısında yenilgi anlamına gelmeye başlayan bu dağınıklığın giderilmesi için, 1901'den itibaren çalışmaya başlarlar. Ali Fahri, 1901'de Cenevre'de taşbaskı olarak yayımladığı risalede (Ali Fahri, 1316 [1901]: 6), "ittifak"ın önemine vurgu yaparak, "...bizi görenler Osmanlıların azamet-i sâbıkası hâlâ bâki imiş diye tek bir Osmanlı şekline tecessüm etmiş zannetsin. Birbirimizle öz candan geçinmek istiyorsak mesela 'Türk değilim ki...' yahut 'ben bir Yahudiyim' dememeliyiz. 'Osmanlıyım' diyenlere yoldaşlık edecekler var..." demektedir. Bu kongreye sadece birbiriyle fikir ayrılığı içinde bulunan gruplar değil, Abdülhamit yönetimine karşıtlık temelinde, Ermeni, Rum ve Bul-

gun görülmesiydi. 1789 sonrası bir toplumsal belirsizlik ve kargaşa dönemi içine giren Fransız toplumunun karşılaştığı temel sorunun devrimin yol açtığı manevi boşluk olduğunu düşünen Comte, ancak entelektüel ve ahlaki önderlikle bu sorunun aşılabileceğine inanıyordu. Böylece pozitif bilimlerin ışığında düzen (Ordre) sağlandıktan sonra ilerleme (Progrés) sürdürülebilirdi. Pozitivizmin ihtilalciliği reddetmesi ve ilerlemenin ancak düzen içinde gerçekleşebileceğine inancı, zaten büyük bir bunalım içinde yaşayan Osmanlı toplumunun yeni bir sarsıntıya daha dayanamayacağını düşünen Ahmet Rıza'yı Comte düşüncesine daha fazla yaklaştırmıştır.



Ahmet Rıza, pozitivist düşüncenin Türkiye'ye aktarılmasındaki rolü yanında, İttihat ve Terakki'nin düşünsel önderlerinden olarak bilinir. Türkiye'de modern siyasetin oluşumunda siyasal faaliyetle siyasal düşünce üretimi arasındaki açının büyüklüğünü simgelediği söylenebilir.

Ahmet Rızanın siyasî fikirleri

Ahmet Rıza'nın gerek 1895'de Türkçe ve Fransızca yayımlamaya başladığı *Meşveret*'teki yazılarında gerek padişaha gönderdiği layihalarda ve diğer dergilerde çıkan makalelerinde göze çarpan görüşlerden biri devlet yönetiminde bir uzmanlar zümresi yetiştirmenin önemi üzerindeki ısrarıdır. "cemiyet(in) kavanin-i tabiiyeye tab'i bir vücud-ı mürekkep"(Ahmet Rızanın Layihasından Aktaran, M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük -1889-1902-, s. 604) olduğuna inanan A. Rıza, cemi-

gar Komiteleri de katılmıştır. Bunların yanında Arnavutlar ve Yahudiler de göze çarpar. Kongre'de "Osmanlı liberalleri"[2] olarak tanımlanan grup, Rum ve Arnavut delegelerle birlikte, Ermenilerin çektikleri acıların bir an önce durdurulmasından yana olduklarını bildiriyordu. Bu ilk dönem İttihatçılarına göre Ermenilerin talepleri meşru ve onların kendi huzur ve güvenlikleri için Avrupa'ya çağrı yapmaları gerekli sayılmalıydı. Küçük bir grup Avrupa müdahalesine karşı çıkmakla birlikte, büyük grubun temennisine, yani bu acı ve sıkıntıların sona ermesi için 1876 Anayasası'nın yeniden tesisi ile hak, adalet ve özgürlük koşullarının sağlanmasının birinci öncelik olduğuna katılıyordu. Buna göre "Osmanı liberalleri", Ermenilerin taleplerini meşru görmenin yanında, İmparatorlukta yaşayan Hıristiyan ve Müslümanlar arasında şimdiye kadar varolmayan gerçek bir eşitliği sağlamak istediklerini açıklıyor ve İmparatorluğun farklı halkları arasında Hatt-ı Hümayûn'un ayrım gözetmeksizin herkese tanıdığı ve uluslararası anlaşmalarda kayıt altına alınmış haklardan tam yararlanmayı sağlayacak bir "sözleşme" kurmak iste-

yet yönetiminin objektif tabiat kanunlarını ("kavanin-i tabiiye") bilen bir bürokratik elitin değişmez hakkı olduğunu düşünüyordu. Comte düşüncesinin Saint Simoncu geleneğe dayanan bu yönünün A. Rıza'nın düşüncesinde gittikçe daha önemli bir yer işgal ettiğini görüyoruz. "Halkı eğiterek müttefikleri haline getirme" düşüncesine yönelik inancın giderek azalmasıyla *Meşveret* çevresinde elitist görüş daha da kuvvetleniyordu. 1900'den sonra Jön Türk çevrelerinde ordunun ihtilaldeki önemi daha fazla tartışılır ve kabullenilirken A. Rıza da propaganda amaçlı yazılarını artırmıştır. Bir yandan da elit teorisini geliştiren A. Rıza 1906 yılında yazdığı "Vazife ve Mes'uliyet II. Cüz: Asker" adlı yazısında "yılan oynatan falcı bir şeyhin umur-ı mühimme-i devlete karıştığı bir yerde namuslu ve hamiyetli zabitanın malumat ve iktidarından vatanı mahrum kılmak" hatadır derken aradığı seçkinler zümresinin askeri erkân içinden çıkacağını gösteriyordu.

A. Rıza'nın fikirleri arasında karşılaştığımız bir başka unsur İslâmın sosyal değerine verilen büyük önemdir. Ahmet Rıza İslâmı toplumsal gelişme için ahlaki temeli sağlayacak birleştirici bir güç olarak değerlendiriyordu. August Comte'un "Düzen ve ilerleme" ilkesine bağlı olarak toplumsal ilerlemenin sağlanabilmesi için din, aile, işbölümü gibi düzeni oluşturan unsurların uyarlı hale getirilmesi gerektiğine inanan A. Rıza, devlet yönetiminde dine biçtiği rolü Sultan Abdülhamit'e gönderdiği layihalardan birinde şöyle özetliyor "Dinden maksat tebayi-i beşeriyeyi islah ve tanzim etmek ve umumi bir nokta-i ittihada toplamaktır. (...) Dinin hüküm ferma olmadığı memleketlerde bile ahali Sosyalizm, Anarşizm gibi ta'birlerle ittihada bir vasıta arıyor: sürüden ayrılanı kurt kapıyor" (Ahmet Rızanın Layihasından Aktaran, M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük -1889-1902-, s. 619). Yukarıda söylediklerinden de anlaşıldığı gibi uhrevi özünden boşaltılmış bir din mevhumunun A. Rıza'nın toplumsal tahayyülünde işlevsel bir rolü vardır.

Yabancı müdahalesi ve kapitülasyonlar meselesi A. Rıza'nın gerek

diklerini bildiriyorlardı. Bu sözleşmenin esasları 1) yerel yönetimlere tam ve eşit katılım, bu çerçevede Ermenilerin meşru sayılan taleplerinin sağlanması, 2) Osmanlı hanedanına bağlılık ve sadakat duygusu ve bu esasta birlik, 3) İmparatorluğun bölünmezliği ve birliği, iç barış ve intizamın sağlanması, 1876 Anayasası çerçevesinde yasalara tam saygı esasları doğrltusunda eşitlik ve özgürlük için mücadele idi (La Terre Sainte, 1902: 107-9). Bu esaslar çerçevesinde Kongre'de diğer grupların fikrî ayrılığı ihmal edilebilecek bir noktaya çekilirken Ahmet Rıza ve Prens Sabahaddin gruplarının Cemiyet'e yön vermek isteyen fikirlerinin çatışması iyice su yüzüne çıkar ve İTC, Ahmet Rıza grubunun *Terakki ve İttihat Cemiyeti*'ni, Prens Sabahaddin grubunun da *Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*'ni teşkili ile ikiye bölünür (bkz. Kuran, 1948; Mardin, 1983; Petrosyan, 1974; Ramsaur, 1972; Hanioğlu, 1987; Akşin, 1987). Prens Sabahaddin kanadı, yine liberal çizgiyi temsil etmektedir.

Bütün bu fraksiyonel ayrılıklara karşın, Jön Türk hareketi esas olarak "Osmanlı birliği" temelinde birleşmektedir. Burada

Fransızca gerek Türkçe *Meşveret*'te en çok işlediği temalardı. Anayasanın tekrar kabulü, milliyet sorunu gibi iç meselelerin çözümünde yabancı güçlere müracaat etmenin sakıncalarına sıklıkla işaret eden Ahmet Rıza'nın yazılarındaki antiemperyalist tutum, Abdülhamit'e karşı muhalefetin en önemli araçlarından biri haline geliyordu. Abdülhamit yabancı şirketlerin ve sömürücü "kozmopolit" kliğin çıkarlarının koruyucusu olmakla suçlanıyordu. *Meşveret* yazarları, 1900'den sonra Avrupa aydınlarının ve liberallerinin dinî tesirlerden ve önyargılardan kurtulamadıklarına, İslâm aleyhtarlığının Batı'nın Doğu politikasının temel amili olduğuna daha çok ikna olurlar. Batı'ya karşı bu güvensizlik 1902 I. Jön Türk Kongresi'nde İktisadi ve Siyasî Program konusunda yabancı müdahalesinden yana Federalist ve Anglo-Sakson iktisat anlayışını savunan ekseriyet grubuyla daha "Millici" bir çizgi savunan A. Rıza grubu arasındaki ayrılığın temellerinden birini oluşturur.

Ahmet Rıza'nın cemiyetin genel tutumu adına kendi fikirlerinden ödün vermez kişiliği, onu Mizancı Murat, Prens Sabahaddin gibi cemiyetin diğer ileri gelenleri ile karşı karşıya getirmiştir. Fikirleri "aşırı pozitivist" ve "beynelmilelci" bulunduğu için cemiyetin mahalli örgütlerinden çokça eleştiri almış ve Jön Türkler arasında hep biraz muhalif ve sivri bir kişilik olarak görülmüştür. Ancak Ahmet Rıza'nın bu inatçı sert ve uzlaşmaz kişiliğinin onu cemiyetin kuruluşundan 1908'e dek Abdülhamit'e karşı mücadeleyi aralıksız devam ettirebilmiş nadir Jön Türk liderlerinden biri yaptığını da belirtmeliyiz. Anayasanın ilanıyla yurda dönen Ahmet Rıza bir süre Meclis-i Mebusan başkanlığını yürütmekle birlikte, cemiyet üzerindeki etkisi gittikçe azalmış ve nihayetinde 1910'da merkez komiteden çıkarılmışır. 1919 Haziran'ında Mustafa Kemal Paşa'nın isteğiyle Milli Mücadele'nin propagandasını yapmak üzere Paris'e giden Ahmet Rıza,1922 yılına kadar çeşitli gazetelerde yazarak ve konferanslar düzenleyerek hayli etkili bir kampanya yürütmüştür. Ahmet Rıza, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasıyla İstanbul'a dönmüş ve 1930'da ölümüne dek aktif politikadan uzak bir yaşam sürmüştür.

herhangi bir etnik grubun ya da dinsel cemaatin (*millet*'in) öne çıkarılması söz konusu değildir. Bu nedenle, "devletin kurtarılması" temel amaç olunca ve herhangi bir etnik-ulusal ya da dinsel grup devletin öznesi sayılmayınca, devletin siyasal mevcudiyetinin meşruiyet zemini olarak geriye sadece "vatan" fikri kalmaktadır. Bu, bütün unsurlar için "ortak" bir vatan fikridir. 1821'den itibaren "vatan"ın sınırları daralsa da, Jön Türk hareketi, daralan sınırlar içinde giderek kahir çoğunluk haline gelen Müslüman ya da Türk unsuru esas almayı yeğlememiş; hatta Abdülhamit'in İslâmcılık lehine yürüttüğü birlik hareketinin şiddetle karşısına çıkmıştır. Hatta, Mizancı Murat örneğinde olduğu gibi, İslâmcı çizgiye kayanlar derhal tasfiye edilmişlerdir. Abdülhamit'le birinci ITC hareketinin temel çatışma alanlarından birisi budur. O yüzden çeşitli etnik örgütlerle dayanışma içine girmekten geri durulmamıştır. 1902 için geniş katılımlı kongreyi savunan Ali Fahri ve Tunalı Hilmi'nin, yapılması düşünülen kongrenin özellikle "vatan"da "kendilerinden pek az ümitvar" olunan "Bulgar, Rum ve Ermeni vatandaşlar" tarafından

takdir edildiğini ve "alkışlandığı" söylenmektedir (Ali Fahri, 1318 [1903]: 4).

Birinci İTC'yi ikiye ayıran çekişmenin asıl nedeni Osmanlıcılık değil, Ahmet Rıza grubunun "millî iktisat" ve merkeziyetçilik savunuculuğu karşısında Prens Sabahaddin grubunun "teşebbüs-ü şahsî"ciliği ve ademi merkeziyetçiliği idi. Birinci oluşumun 1907'de Paris'te toplanan son kongresi, bu ayrılığın yanısıra, Osmanlıcılık etrafındaki ittifakın da somut bir biçimde görüldüğü bir toplantıdır. Bu kongreye Ahmet Rıza başkanlığında *İttihat ve Terakki* grubu ile Prens Sabahaddin'in başkanlığındaki *Terakki* grubu yanında, Ermeni *Taşnak* partisi de katılmaktadır (Temo, 1987: 171).

İkinci İTC olarak nitelediğimiz oluşum ise, en başta, birinci oluşum ile organik ilişkisi olmaması bakımından ayrıdır. İkinci oluşum, Abdülhamit idaresinden rahatsız asker ve küçük memurların, entelektüel önderlerden yoksun biçimde "kendiliğinden" giriştikleri paramiliter bir örgütlenme olarak görülebilir. İTC adını taşıması, kendisini Meşrutiyetçi geleneğe bağlama kaygısından ileri gelmektedir. Zaten kendilerine yakın buldukları Ahmet Rıza grubu, II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasına kadar Paris'te kalmıştır. Her ne kadar Ahmet Rıza, *İttihâd-ı İslâm* adıyla İstanbul'da kurulan ihtilâlci teşekkülün adını kendisinin değiştirerek İTC yaptığını ve Enver ile Niyazi'nin Paris'te alınan karar sonucunda dağa çıktığını söylüyorsa da (Ahmet Rıza, 23-4)[3] bu ilişki kuşkuludur. Esasen ikinci oluşum, Selânik'te birinciden bağımsız biçimde kurulmuş ve örgütlenmişti. Üyelerinin çoğu subay olup, Anadolu, Rumeli ve Suriye'deki askerî birliklere dağılmışlardı. Ancak ağırlık Rumeli birliklerindeydi, merkez ise Selânik'ti. İkinci İTC'nin nüvesi, Ahmet Rıza'nın sandığı gibi İstanbul'da değil, Talât Bey tarafından 1906'da Selânik'te kurulan *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti*'dir. Talât Bey'in teklifi bir cemiyet kurmak ve çoğalınca İstanbul'a gidip Abdülhamit'i öldürmektir (Menteşe, 1986: 121; Bleda, 1979: 21-2).

Kısa bir süre sonra, buradaki aktiviteyi değerlendirmek isteyen Paris grubu, Dr. Nâzım'ı Selânik'e göndererek kurulan Cemiyet'in "İttihat ve Terakki" adını almasını önerdi; böylelikle Selânik İTC'nin iç, Paris de dış merkezi olacaktı. Ancak böylelikle, bu aktiviteyi değerlendirmek isteyen Paris grubu, insiyatifi tamamen Selânik'teki paramiliter etkinliğe terk etmiş oluyordu. Bundan sonra Selânik eyleyecek, Paris ise seyredecekti. Bundan böyle İTC'ye paramiliter etkinliğin kuralları ve bu subay-küçük memur grubunun milliyetçi fikirleri yön verecektir. Hareketin bu yöndeki değişimi, Türkiye siyasî tarihinin 20. yüzyıldaki gidişatına egemen olan ana çerçeveyi de belirlemiş oluyordu. Birinci İTC'nin önderleri niteliğindeki grup, bu inisiyatif kaybını ve kendilerinin pasif konuma itilişini çeşitli serzenişlerle dillendirmişlerdir. Örneğin İbrahim Temo, Cemiyetin İstanbul, Paris, Cenevre ve diğer şubelerinde kabul edilmiş olan "Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti" ibaresinin, Dr. Bahaeddin Şakir'in kuryeliği ile gelen bir talimatla "Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti" olarak değiştirilmesi karşısında "başka yapılacak iş kalmamış da, böyle çocukçasına altüstlere önem verdiklerine şaşarak, haydi alınız mührünüzü, biz bu boğuşmamıza devam edeceğiz ve böyle vefasız bir varakı mührü kim okur, kim dinler deyip reddetmek istedik" (Temo, 1987: 172-3) demektedir. Böyle küçük küçük tasarruflarla iktidarın gerçek sahibinin kimler olduğu hissettirilmeye çalışılmış; son sözü silahı elinde tutanların söyleyeceği her vesile ile hissettirilmiştir. Gerçekten de o zamandan beri son sözü hep silahı elinde tutanlar söylemiş; bu inisiyatif hiç bir biçimde elden çıkarılmamaya çalışılmıştır.

İkinci oluşuma niteliğini veren en önemli etkenlerden birisi, hiç şüphesiz,



İstanbul'da -bir Japon Prensin de misafir olarak hazır bulunduğu- bir "askeri kulüp" açılış töreni. Modern eğitimle "aydınlanan", bir yandan da kendilerini "devleti koruma/kurtarma" misyonunun ayrıcalıklı sahibi sayan askeri öğrenciler ve yeni zabitler, 19. yüzyılın son döneminde Osmanlı'daki siyasal hareketliliğin ve milliyetçi ideolojik arayışların önde gelen unsurlarıydılar.

vücut bulduğu Selânik'in konumudur. Selânik, 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun en önde gelen ihracat-ithalat limanlarından biri olmuştu. Dolayısıyla burada çeşitli Osmanlı *milletlerine* ve yabancı uyruklara mensup bir aracı sınıf ve bu sınıfa ait çeşitli eğitim ve kültür kurumları oluşmuştu. 19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ekonomisi ile bütünleşmesinde Selânik'in eklem niteliğinin önem kazanmasıyla kentteki Yunanlı tüccarlar güçlendiler. Bu arada "serbest ticaret bölgesi" ve liman özelliklerine bağlı olarak kentte sanayileşme hızlandı. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Selânik'te, 5.000 ulaşım ve 15.000 de sanayi işçisi vardı. Buna bağlı olarak İmparatorluktaki tek kitlesel sosyalist örgütlenme Selânik'te gerçekleşmişti (bkz. Dumont ve Haupt, 1977). Bu dönemde Selânik'in tarımsal hinterlandında ortaya çıkan tüccar tefeci-köylü ilişkisi ve 1858 Arazi Kanunnamesi'nin neden olduğu toprak kıtlığı, mülksüzleşmeye ve göçe yol açtı. Selânik, çevreden Yunan, Arnavut, Türk ve Bulgar göçmen almaya başladı. Her etnik grup hızlı bir okullaşmaya girişmişti (Tekeli ve İlkin, 1977: 361-4). Okullaşmada Yahudiler ve Yunanlılar başı çekmekteydiler. Bunu Bulgar okulları ve Mithat Paşa'nın girişimleriyle açılan modern Türk okulları izlemişti. Bunlar arasında öğretmen okulları çoğunluğu teşkil etmekteydi. Bir anlamda Osmanlı Müslüman halkına modern eğitimi götürenler Selânik okullarından mezun olan öğretmenler olmuştur. Böylelikle Selânik kısa zamanda bütün unsurlar için en önemli kültür ve eğitim merkezi haline gelmişti (Tekeli, 1980: 364-5). Bu çerçevede Selânik, modernleşme hareketlerinin çıkış noktası, Makedonya'nın merkezi olması nedeniyle Batı devletlerinin önem verdiği bir kilit kent ve Balkanlar'daki Bulgar, Makedon, Sırp ve Yunan milliyetçi hareketlerinin ilgi ve çatışma merkezi olmuştur. Balkan milliyetçiliklerinin "ilhakçı doğası", Makedonya'da yaşayan Türk ve Arnavutlarda refleksiv bir milliyetçiliği körüklemekteydi. Bu milliyetçi yoğunlaşma ve modernleşmeci hareketlerden beslenen Abdülhamit karşıtlığı, Selânik'i ikinci İTC'nin neşv ü nema bulacağı elverişli bir toprak haline getirdi. Selânik'te üslenen milliyetçi rekabetin doğurduğu "Makedonya Sorunu" ile sıcak temas halinde bulunan subaylar ve Selânik'te olgunlaşan modern eğitimle yetişmiş Türk bürokrasisi, sadece devlet-

lerarası politika ile ayakta tutulan Osmanlı egemenliğini daha sağlam temellere bağlamak ve "hürriyet"in önünde en önemli engel saydıkları Abdülhamit rejimini yıkmak konusunda ortak bir tavra yöneldiler. Kendilerine karşı Yunanlıların desteğini aramış olan Abdülhamit'e tepki duyan Makedonya komitaları da kısa zamanda aynı cephede yer aldılar. Altyapısı Selânik'in özgün koşullarında böylece teşekkül eden subay-bürokrat kaynaklı ikinci İTC, yöntem, ideoloji, toplumsal taban ve oluşum koşulları bakımından, neredeyse sadece naiv bir entelektüel hareketten ibaret kalan birinci İTC'den ayrı bir hareket olarak doğdu. Yönteminin esası, paramiliter güçleri harekete geçirmek, o zamanki deyişle "komitacılık"tı. Bu nedenle örgüte askerî kavramlar hâkimdi. İdeolojisi, alttan alta gelişen Türk milliyetçiliği idi. Toplumsal tabanı büyük ölçüde subaylardan, maceracı silahşorlardan ve orta kademe memurlardan oluşuyordu. Oluşum koşullarını belirleyen ise Makedonya dağlarının sarp geçitlerinde cereyan eden acımasız çatışmalar, çeşitli milliyetçi silahlı örgütlerin kentte ve kırda giriştiği tedhiş hareketlerinin bilediği geleceği belirsiz Makedonya hayatıydı. Petrosyan'ın (1974: 296) deyişiyle Makedonya, bütün Osmanlı toprakları içinde devletin etnik ve toplumsal yapısında barındırdığı çelişkilerin en kızışkın ve güçlü olduğu bir bölgeydi.

İkinci İTC'nin ideolojik donanımı, Alman düşünce ve devlet anlayışının etkisi altında gelişti. İkinci oluşumu, birinci İTC'nin daha çok Fransız ve Anglosakson düşüncesinin etkisi altında şekillenmiş fikir ikliminden ayıran en önemli etken, oluşumun ana aktörlerinin Alman etkisi altındaki askerî eğitim kurumlarında yetişmiş ve büyük ölçüde öğretilenmiş oluşudur. 1880'den başlayarak Osmanlı ordusunda düzenli biçimde Alman uzmanlar görev almaya başlamıştı. 1885'ten itibaren eğitim için Almanya'ya subay gönderilmeye başlandı. Orduda Von der Goltz Paşa eliyle uygulanan Alman tarzı eğitim ve doktrin, 1908 döneminin İttihatçılarında derin bir Alman hayranlığını yerleştiren esas etken oldu (Ortaylı, 1983: 73-86). Alman devlet anlayışı pratik, işlevsel ve militerdi; bu yüzden 1908'in genç İttihatçılarınca "snop" bulunan ve bir türlü çözüme yürüyemeyen birinci İTC kadrolarının Fransız ve Anglosakson kaynaklı kuramsal tartışmaları çoktan bir kenara atılmıştı. Bunun yanısıra 1903 Mürzteg Anlaşması ile Makedonya'ya yerleşen Fransız, İngiliz, İtalyan, Avusturya ve Rus Jandarma kuvvetleriyle birlikte çalışan ve görev bölgesi nedeniyle işbirliği yapan 3. Ordu subayları, hem bu ordulara mensup subaylarla aralarındaki refah farkından etkileniyor hem de bu kanalla yeni fikirlerle tanışıyordu. Örneğin Enver, Üsküp'te konuşlanmış Avusturyalı subaylardan hem askerî taktik hem de Almanca öğrenme fırsatı bulmuştu. Abdülhamit rejiminin Makedonya'yı düşürdüğü bu yarı işgal durumu, aynı zamanda, Osmanlı ordusundaki subayları, kendi eyaletlerinde görev yapan yabancı güçleri kovmak için biliyordu. Bunun yolu, öncelikle Abdülhamit'i devirmekti (Ramsaur, 1972: 136-7). Bir de 1908'de Reval'de Rus Çarı II. Nikolai ile Britanya Kralı VII. Edward arasında yapılan gizli görüşmede iki ülkenin Makedonya sorununu çözmek için doğrudan müdahale etmeyi planladıkları, ama bu görüşmeye Alman Kayzerinin katılmamış olması, Makedonya'daki subaylar arasında müdahale fikrini pekiştirmiş ve Almanya'ya duyulan sempatiyi güçlendirmişti. Resneli Niyazi Bey'in Reval görüşmelerinden sonra üç gün uyuyamadığı söylenir (Ahmad, 1984: 19-20; Ortaylı, 1983: 73-86).

Fransızlar ve Anglosaksonlar, 1908 Meşrutiyet hareketini Avrupa'da sürgünde bulunan, dolayısıyla tanıdıkları ve etki altına alabileceklerini sandıkları Osmanlılar tarafından yönetildiğini zannetmek-

teydiler (Ahmad, 1984: 21). Oysa durum tam tersiydi. Müdahale Almanya'ya sempati duyan, Avrupa'daki sürgün Osmanlı aydınlarıyla sadece Abdülhamit karşıtlığı konusunda birleşen, bu temel tavır dışında onlardan bağımsız hareket eden ve düşünen pratisyen subay ve bürokratlar tarafından yapılmıştı. Alman Kayzeri 1908 İhtilâli'ni şu sözlerle değerlendirmişti (Ramsaur, 1972: 166):

İhtilâl Paris ya da Londralı "Jön-Türkler" tarafından değil, ordu tarafından ve de "Alman subayları" olarak bilinen, Almanya'da eğitim görmüş Türk askerleri tarafından yapılmıştır. Her şeyi denetim altına almış bu subaylar kesinlikle Alman dostudurlar.

İktidarı ele geçiren bu ikinci kuşak İttihatçıların en yakın müttefiki Osmanlı Yahudileridir. Özellikle Balkanlar'da yayılan milliyetçi hava karşısında Osmanlı devletini bir güvence olarak gören Selânik Yahudileri, harekete iktisadî ve fikrî destek vermekten geri durmamışlardır. Birinci İTC'nin Ermeni, Arnavut, Bulgar siyasî örgütleriyle kurduğu işbirliği artık sona ermiş; bunun yerini Osmanlı Yahudilerinin "Türkçülük" fikrinin ideolojik çerçevesine ve uygulamasına ilişkin fikirleriyle ve kimi zaman bizzat siyasî aktör olarak içinde bizzat bulundukları yeni bir ittifak almıştır (Olson, 1986: 219-35; Aydın, 1991, 301-4).

İkinci oluşumun çizgisi açıktır: Birinci oluşumda Ahmet Rıza kanadının savunduğu merkeziyetçi ve "millî iktisatçı" duruşun tevarüs edilmesi yanında, ileride tam bir teslimiyete varacak bir Alman yandaşlığı, kimi zaman resmî ve açık kimi zaman gayriresmî ve gizli bir Türkçülük faaliyetiyle İmparatorluğun "Türk" öznesi etrafında restorasyonu, Mithat Paşa hareketinden beri bir hukuk devleti arayışı olan Meşrutiyet talebinin, sadece padişahı etkisizleştirmek anlamında araçsallaştırılması ve hem parlamentonun hem de hukuk ilkelerinin göstermelik birer figür haline gelmesi pahasına, devletin Parti-Ordu diktatoryası altında yönetilmesi. 1913'e kadar Meşrutiyet oyunu sahneye konacak ve bütün bunların açığa çıkması için Balkan Savaşı felâketleri beklenecektir. Sonuçta ortada kalan, ideologluğunu Ziya Gökalp'ın yaptığı korporatist-dayanışmacı bir iktisat ideolojisi çevresinde, ortak kültür kavramı etrafında birleştirilmiş bir "Türk" öznesinin devletini yapmaya girişmiş ve bu faaliyette Alman devlet anlayışını rehber edinmiş bir iktidardı. Bu iktidar, örnek aldığı Alman devlet anlayışının emrettiği gibi, devletin varlığını korumayı her şeyin önüne koymuştur. Meinecke'nin altını çizdiği gibi, devletin iktidarını ve varlığını korumakta gösterdiği bencilliğinde ilk bakışta 'ahlâksızlık' gibi görünen tavır ahlaken meşrudur (bkz. Iggers, 1988: 9). Zira ahlaken 'değerli' sayılan her şeyin ve en başta tarihi yapan yegâne özne olarak tanınmış 'milletin' varlığı, onu 'özgürleştiren' devletin varoluşuna bağlı sayılmaktadır. Dolayısıyla yurttaşın bütün özgürlüklerinin teminatı ona ait devletin varlığı ve onun her şey pahasına korunmasıdır. Bu bakımdan devleti bağlayan hukuk çerçevesinin de zaman zaman dışına çıkmak meşru sayılmaktadır. İttihat ve Terakki iktidarı, Bab-ı Ali baskınından Ermeni tehcirine ve kırımına kadar bütün eylemlerinde bu ilke ekseninde hareket etmiştir.

İkinci İTC, birinci oluşumla bağını tamamen koparmamaya da dikkat etmiştir. İçinde Bahaeddin Şâkir ve Dr. Nâzım gibi birinci oluşumdan ödünç aldığı bazı kişiler rollerini halen sürdürmektedirler. Ancak bu kişiler, Cemiyet'in aldığı yeni biçimin ilk habercileri ve ilk uyum sağlayıcılarıdır. Bunun yanında bir meşrutî makyaj niteliğinde tasarruflar da olmuştur. Bu makyajın en önemli figürü Ahmet Rıza Bey'dir. Ahmet Rıza Bey, bir devrimci duayen sıfatıyla Meclis-i Mebusan Reisliği'ne getirilir. Ancak saygınlığı yüksek

bu görev, siyasete katılım bakımından Cemiyet'in çizdiği yeni siyasî çerçeve içinde etkisiz bir konumdur. Üstelik Ahmet Rıza Bey, birinci oluşumdan kalan alışkanlıklarını da terk etmemiştir. Bahaeddin Şâkir ve Dr. Nâzım gibi ikinci oluşumun koşullarına hemen uyum sağlamış eski İttihatçılar, Ermeni tehciri ve kırımında başrolü üstlenirken, Ahmet Rıza Bey, Abdülhamit karşısındaki eski müttefiklerini kollamaya girişmiştir. Ahmet Rıza, bir Ermeni heyetine, İttihatçıları ortaya çıktıkları vakit şiddetle mücadele ettikleri fikirleri iktidarda uygulamaya koydukları için şikâyet ediyordu. Gerçi bütün eski İttihatçı kadro içinde kendisinin "en fazla kayırılmaya mazhar kişi" olarak ayrılması ve diğerlerine nazaran devletin tepesinde tutulması karşılığında, birçok olay karşısında suskun kalarak bedel de ödememiş değildir (Timur, 2000: 71-2).

Birinci oluşumdan ikinciye geçilirken, aslında, yeni bir devlet anlayışına geçilmektedir. Fransız İhtilâli fikirlerinden esinlenen birinci oluşumun fikrî tasarrufu, sadece 1908 Devrimi'nin sloganlarında kalmıştır: Hürriyet, Uhuvvet, Musavat... Bu ilkeleri hayata geçirecek parlamenter rejim çok kısa sürmüş; Parlamento, ikinci oluşumun siyaset anlayışı içinde göstermelik bir meşruiyet zemini olmaktan öte bir işlev taşımaz hale getirilmiştir. İkinci oluşumun kuvvetli etkilerini halen taşıyan Türkiye'deki hâkim devlet anlayışına göre Meclis geleneği, meşruiyet göstergesi olmaklığı dışında, yasama ve denetleme işlevleri bakımından vazgeçilmez değildir. Türkiye'de daima Meclis'in üzerinden atlayabilecek mekanizmalar olmuştur. Zira ikinci İTC deneyimi ile Alman geleneğinden alınmış devlet anlayışı, devletin bekâsı ve yüksek menfaatleri bakımından devlet adına hareket eden aslî unsurların (zinde güçlerin, koruyucuların vs.) hukuktan ve parlamenter meşruiyetten bağımsız davranışını meşru saymıştır. İkinci İTC deneyiminin, birinci deneyimden farklı olarak bugüne kalıttığı en önemli ikinci etki ise, devletin varlığının verili bir "Türk" öznesi üzerinden tanımlanmasıdır. İkinci İTC, devletin sınırları içinde bu özneyi yalnız bırakacak tasarruflarda bulunmuş; Cumhuriyet kurulurken de bu tasarruf tamamlanmıştır. Bu nedenle Cumhuriyet, Türkiye Meşrutiyet hareketinin Fransa örneğinin çekim alanında şekillenen ana izleğinden ayrılan, hatta ontolojik olarak ondan kopan, ikinci İTC'nin temsil ettiği, milliyetçilik üzerinden yürüyen militer bir modernleşme hareketinin mevyesi olmuştur. Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne, devlet kuruluşunda ve yönetim anlayışında, idareci ve siyasetçi tipolojisinde Ahmet Rıza'nın, İshak Sükûtî'nin, Prens Sabahaddin'in, Abdullah Cevdet'in, Yusuf Akçura'nın izlerini değil; sadece Enver Paşa'nın, Cemal Paşa'nın, Bahaeddin Şâkir'in, Dr. Nâzım'ın, Yakup Cemil'in, Mithat Şükrü Bleda'nın, Kâzım Nabi Duru'nun izlerini görmek mümkündür. ❒

DİPNOTLAR

1 Bundan sonra metinde İTC olarak geçecektir.

2 Bu tanım, Abdülhamit karşıtı olan ve hâkim unsurun dışında kalan "milletlere" dahil olmayan grubu adlandırmak üzere Fransızlar tarafından yapılmıştır. Batılıların Abdülhamit karşıtlarına bakış açısını yansıtması açısından ilginçtir.

3 Her ne kadar Ahmet Rıza, ihtilâlin startını kendisinin verdiğini ima ediyorsa da, İbrahim Temo, anılarında 1907 Kongresi'nde Ahmet Rıza'nın ihtilâlden yana olmadığını söylemektedir (bkz. Temo, 1987: 171).

İttihatçılıktan Kemalizme

İhya'dan İnşa'ya

KEREM ÜNÜVAR

Modern Türkiye tarihi çalışmaları, '80'li yıllara kadar ikili bir tartışmanın ekseninde yapıldı: Eksenlerden biri Osmanlı devlet geleneğinden ve idarî/siyasî yapılarından kopmuş olma iddiasını taşıyor; diğeri ise Cumhuriyetin kurucu bir moment olarak sahneye çıkmasına rağmen Osmanlı devlet-ebed-müddet anlayışının sürekliliğini vurguluyordu. Bu ikili yapının sarmalında Cumhuriyet dönemi idaresinin özgünlüğü, bütün bir kamusal alanı kendi başına yarattığı iddiaları, iktisadın ele alınışı milliyetçi tarih yazımının izlerini belirgin bir biçimde taşır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden, Kemalist Tek-Parti iktidarının kurulmasına (aslında 1950'ye [Zürcher: 1998]) dek uzanan ve aralarında benzerlikler bulunan iki dönemin ideolojisi, devlet anlayışı, kamusal alana bakışı ve iktisadî aklın fonksiyonel farklılaşımı tartışmayı şekillendirir. Burada iki noktanın altını çizmekte fayda var: İdeoloji ve siyaset. İdeoloji, çoğunlukla, göstergeler, anlamlar ve değerlerin bir egemen toplumsal iktidarın yeniden üretilmesine katkıda bulunma tarzları anlamına gelir; aynı zamanda siyasal çıkarlar ile söylem arasındaki her anlamlı konjonktürü de ifade eder. İdeolojik söylemler ile toplumsal çıkarlar arasındaki ilişkiler, karmaşık ve değişken türden ilişkilerdir. Bu yüzden *ideolojik gösterenden* bazen çatışan toplumsal güçler arasındaki anlaşmazlık sebebi olarak bazen de toplumsal iktidar biçimleri ile anlamlandırma tarzları arasındaki daha içsel çelişkiler meselesi olarak söz etmek daha uygun olur. İdeoloji kavramı, daha çok belirli bir söz ile bu sözün olanaklılık koşulları arasındaki ilişkiye dair -söz konusu olanaklılık koşullarına toplumsal yaşamın bütün bir biçiminin yeniden üretilmesinde merkezi rol oynayan iktidar mücadeleleri açısından bakıldığında- bir şeyler ifşa etmeyi amaçlar [Eagleton: 1996]. Siyaset ise devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş ve anlayış; ya da kamu hukuku açısından "bütün bir cemiyetin salâh ve intizamı için iltizâm olunan bir kısım hükümler" olarak tanımlanır. Siyaset bunlarla beraber "at idare etme" manasına da gelir [Develioğlu: 1998].

İTTİHAT-TERAKKİ İKTİDARININ KURULMASI VE İKTİDARIN İDEOLOJİSİ

1908-1909 yıllarında İttihat ve Terakki iktidarı onu doğrudan ele almamış, onu denetlemekle yetinmiştir. İttihat ve Terakki, 1909-1912 arasında "iktidar partisi" diye tanınmakla beraber yine iktidar-

da değildi; "hükümet" olmamıştı ya da olamamıştı. Ancak 1908'deki gelişmelerin ya da yaşanan sürecin katalizörü elbette İttihat ve Terakki hareketidir. 1905-1908 arasında Makedonya'daki devrimci-milliyetçi ortamın İttihat ve Terakki önderliği katında çeşitli heyecanlar oluşturmasına rağmen, hareket içerisinde Rum, Bulgar, Ermeni ve Makedon devrimci örgütlerinin sosyalizm üzerinden kendi milliyetçiliklerine yaptıkları göndermeler, İttihat ve Terakki'nin bu hareketlerle mutlakıyete karşı kolektif bir eyleme geçmesini engellemiştir. İttihat ve Terakki dendiğinde, onun ideolojisini anlatmakta kullanabileceğimiz *üç tarz-ı siyaset*'in (Osmanlıcılık, İslâmcılık ve nihayet Türkçülük'ten mürekkep bir kararsızlık ideolojisi), içerisinde -yalnız sosyalist gelenekten beslenmek anlamında değil, varolan iktidarın varlık koşullarını tamamen saf dışı bırakacak ideolojik ve siyasal müdahale anlamında- devrimcilikten bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle reel politik'in her an yeniden üretilmek zorunda olduğu imparatorluk şartlarında, ideolojinin tek bir veçhesi yoktur ki, İttihat ve Terakki'nin 1913'teki darbeyle iktidarını *mutlaklaştırdığı* döneme kadar sabit kalmış olsun. Zaman zaman Osmanlıcılığın kesif etkisi yani imparatorluğun ana *unsurlarının* birliği ya da varolan Müslüman kitleyi bir arada tutmaya ve mobilize etmek için halifeliğin gücünü kullanmaya kalkışan bir İslâmcılık anlayışı ve 1913'teki kesin iktidarın başlangıcıyla birlikte siyasî, harsî, iktisadî bir millilik zemininden hareketle 1918'den sonraya da (hatta bizzat bugüne) kalan Türkçülük politikaları. Yalnızca hikmet-i hükümet fikrinin devamlılığı mıdır bunlara sebep? Bütün bir tartışma Osmanlı İmparatorluğu'nun *bekâ*sına halel getirmeyecek bir yolun bulunması ve devletin *ihya* edilmesi arayışının sonucudur.

BİR KARARSIZLIK İDEOLOJİSİ: ÜÇ TARZ-I SİYASET

Kanun-u Esasî 1876 yılında yürürlüğe kondu ve Meclis-i Mebusan 1877'de fiilen göreve başladı. İktidarın denetlenebilmesi fikri hayata geçmiş görünmekteydi. II Abdülhamit tarafından kısa zamanda Kanun-i Esasî'nin askıya alınması ve meclisin kapatılması, denetlenmeye çalışılan iktidarın 1908'e kadar mutlaklaşacağı bir dönemi başlattı. Abdülhamit'in muhafazakâr modernleşmeci politikaları, bu mutlak iktidarın sonunu hazırlayacak olan kadroların ve hareketin beşiği oldu. İttihat ve Terakki hareketinin üyeleri ve sempatizanları, ordudan tıbbiyeye, mühendislik okullarından idarî mekanizmalarda görev alan bürokratlara uzanan farklı unsurlardan oluşuyordu. II. Abdülhamit rejiminin çok sıkı bir denetim ve sansür uygulamasına rağmen hareketin oluşmasına kaynaklık eden muhalefet düşüncesinin önü alınamıyordu. Bu muhalefetin genç öğrencilerden ve subaylardan oluşması, yalnızca bir toplumsal kategori olarak gençlikle ilintilendirilemeyecek, kendilerinden bir iki kuşak öncesinin hazırladığı fikrî tartışma ve düşünsel mirastan feyz alan ve devletin devamlılığının sağlanabilmesinin yollarını arayan bir kuşağın mücadelesi olarak değerlendirilebilir.

1905-1908 arasında muhalefetin doruğa ulaştığı yer Makedonya, özellikle Selânik idi. Selânik hem herşeyden haberdar olmak için başkente çok yakın hem de takibata uğramamak için başkentten yeterince uzaktı. İmparatorluk içinde faaliyet gösteren ve ilk ortak noktaları II. Abdülhamit'in istibdatına karşı çıkmak olan pek çok devrimci-milliyetçi örgüt Selânik'i merkez olarak kullanıyordu. Zamanın en büyük işçi örgütü olan Selânik İşçi Federasyonu'nun yaklaşık on bin taraftarı bulunuyordu [Haupt ve Dumont 1977]. Rum, Bulgar devrimci örgütlerinin önemli kadroları ve Ermeni örgüt temsilcileri

Selânik'teydi. Şehirde Rumca, Bulgarca, Ladino, Fransızca olarak gazeteler yayımlanıyor ve Paris, Kudüs İstanbul gibi şehirlerden Ermenice gazeteler Selânik'e ulaşıyordu [Minassian: 1999 ve Haupt ve Dumont: 1977]. Grupların ortak ya da özel toplantılarında sert tartışmalar cereyan ediyordu. İttihat ve Terakki önderliğini fiilen Paris'teki gruptan devralanlar bu tartışmalara katılıyor, II. Abdülhamit yönetiminin devrilmesi, meclisin açılması ve Kanun-i Esasî'nin yeniden yürürlüğe konması için ortak bir mücadele platformunun imkânlarını araştırıyorlardı. Kabul etmek gerekir ki Selânik'te politik olarak güçlü olan sosyalist grupların, milliyetçilikleri ile de örtüşen bu üslûpları İttihat ve Terakki üyeleri için o kadar heyecan verici değildi. Onlar reel politikin önemine inanıyor, II. Abdülhamit iktidarının devrilmesinden sonra devletin devamlılığını sağlayacak politikalar üzerine kafa yoruyorlardı. Ancak bütün diğer grupların gözünde de istibdata karşı hazırlanacak bir eylemin en önemli figürü İttihat ve Terakki idi [Dumont: 1997 ve Adanır: 1997].

Cemiyetin hiçbir zaman tek bir eksen üzerinde kesinleşemeyen ideolojisinin kimyasını en iyi, 1904 yılında Yusuf Akçura tarafından kaleme alınan ve eleştirileriyle birlikte *Üç Tarz-ı Siyaset* adıyla kitaplaştırılan makalede bulabiliriz. Bu makalede Yusuf Akçura Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük yollarından hangisinin siyaseten daha "yararlı" bir yol olarak seçilebileceğini tartışır. Akçura'ya göre hemen hepsinin "yararlı" yanları kadar "zararlı" yanları da mevcuttur. Ancak Akçura'nın gönlü denenmemiş yol olarak duran Türkçülük'ten yanadır [Akçura: 1991]. Akçura uygulanabilecek siyaseti tartışırken, aslında farkında olmadan İttihat ve Terakki'nin karmaşıklaşan ideolojisini tarif etmektedir.

Cemiyetin kendi içinde Osmanlıcılık her zaman güçlü bir taraftar kitlesine sahip oldu. Osmanlılık düşüncesi Tanzimat'tan beri, aydınlar ve hükümetler tarafından öne çıkarılmıştır. İttihat ve Terakki de, Selânik'te gizli cemiyet olarak oluştuğu günden itibaren, bu fikre önem vermiştir. Çok uluslu bir devleti kurtarmak, yaşatmak ve geliştirmek istediğinizde başka türlü düşünmeniz mümkün değildir. Osmanlıcılık düşüncesinin o günlerde "İttihad-ı Anasır" diye bilinen bir açıklaması vardır. "İttihad-ı Anasır" imparatorluk sınırları içerisinde yaşamakta olan dinî ve etnik/ulusal grupların birliği demektir. Selânik'teki tartışmaları göz önüne aldığımızda bu akımın gücünü, eşit bir bir aradalık fikrine her zaman açık, diğer unsurların hakkını teslim etmekle beraber Türk-Müslüman ahalinin "milli" şuurunu yükseltecek bir eritme potası olmasından aldığını tasavvur edebiliriz. Bütün milliyetçiliklerin eşit önemde olduğu ancak varolan devletin *herkes*in devleti olması sebebiyle korunmasının ve ihyasının herkesin boynunun borcu olduğu bir siyaset anlayışı. Çokuluslu bir imparatorlukta, genel yapıyı korumak/kurtarmak/sürdürmek umudu oldukça, egemen ulusun -kendisininki de dahil- her türlü ulusçuluğa karşı çıkması doğaldır. Böyle bir ortamda, ulusçuluk çözücü bir etki yaratır. Bu bakımdan, daha İttihat ve Terakki'nin gizli bir dernek olarak kurulduğu dönemde Türkçülüğe de eğilim duymasına karşılık, devleti yönetme sorumluluğuna ortak -giderek de sahip- olunca, kendi ulusçuluğunu bastırmaya çalışması kolay anlaşılabilir [Tunçay: 1997]. Milliyetçiliğin özünü ıskalayan ve devletin ihyasının gölgesinde kalan bu naifliğin 1909'dan itibaren yerini Türkçülüğe bırakması hiç de tuhaf sayılmamalı.

Balkan Savaşı'na kadar "İttihad-ı Anasır" politikası genel çizgileri itibarıyla egemen politika olarak kalmıştır. Dahiliye Nazırı Halil Bey, bir konuşmasında "Vatan-ı Umumi" kavramını ortaya atmıştır. Halil Bey'in açıklamasına göre Osmanlı

İmparatorluğu, geniş bir "Vatan-ı Umumi"dir. Bu vatan sathında birçok dinî ve etnik/ulusal grup (anasır) yaşamaktadır. Bunların söz konusu genel vatan içerisinde yer alan kendi vatanları bulunmaktadır. Yani "Vatan-ı Umumi" birçok "Vatan-ı Hususi"leri içermektedir. Kuşkusuz böyle bir yaklaşım bir çeşit Osmanlı federasyonu düşüncesini de çağrıştırmaktaydı. Balkan Savaşı "İttihad-ı Anasır" politikasının dönüm noktasıdır.

İslâmcılık, Tanzimat'tan beri süregelen ve 18. yüzyıl Batı aydınlanmasının karşısında "İslâm terakkiye engel mi?" tartışmasıyla hep öne çıkan bir akımdır. Namık Kemal, Ali Suavi bu tartışmanın önemli figürlerindendir. Ancak II. Abdülhamit'in panislâmist politikaları nedeniyle İslâmcılık tarih yazıcıları arasında da düşünsel performansından çok ideolojik konumlandırmalarda yer bulabilmiştir. Lakin İslâmcılığın bir gelenek olarak icat edilmesi ve ön-milliyetçiliğin en kuvvetli bileşeni haline gelmesi II. Abdülhamit döneminde olmuştur [Deringil: 1991]. Osmanlı İmparatorluğu'nun *meşruiyet zemini* arayışına bir cevap olarak nitelendirilebilecek panislâmizm siyaseti yalnız II. Abdülhamit'in değil, İttihat ve Terakki'nin de siyasetini etkileyen güçlü bir akımdır. Burada genel olarak İslâmcılık düşüncesinin kendi içindeki seyrinden değil bu düşüncenin siyaseti nasıl şekillendirdiğinden bahsedilmektedir. II. Abdülhamit'in *meşruiyet zemini* aramak ve Osmanlı halifesini dünyada "görünür kılmak", dinî motifler kullanarak tümüyle seküler bir dünya politikasına oynamak [Deringil: 1991] şeklinde özetlenebilecek yaklaşımı, bir siyaset tarzı olarak İttihat ve Terakki'nin de gündeminde yerini almıştır. İttihat ve Terakki içinde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük, katı sınırlarla birbirinden ayrılan kesimler tarafından temsil edilmemiştir. Özellikle İslâmcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir ilişki vardır ve bu ilişkiden, birbirlerini hem zihnî hem de siyasî olarak etkilemiş anlamlı bir terkip ortaya çıkmaktadır.

Hem İttihat ve Terakki'nin hem de Kemalist iktidar döneminin en belirleyici düşünsel akımı Türkçülük idi. Her iki dönemin Türkçülüğü hem dönemsel hem de siyasal olarak birbirinin devamı ya da biri sonrakinin hazırlayıcısı olarak sayıldı. Şunu kabul etmek gerekir ki, Osmanlı devletinin beka kaygısına çare olarak öne çıkan Türkçülük politikaları ile ulus-devletin inşa sürecinde *faaliyete* geçirilen Türk milliyetçiliği arasında devamlılıktan daha fazla farklılıklar söz konusudur. Kemalist dönemin milliyetçilik anlayışına daha sonra dönmek üzere İttihat ve Terakki içinde tartışılan ve 1913'ten sonra fiiliyata geçen Türkçülük anlayışına ve uygulanan politikalara bakmamız gerekir.

Balkan Savaşı'ndan sonra, İttihat ve Terakki diktatörlüğünün yaptığı işleri anlatabilmek ve anlamlandırabilmek için, geliştirilen ideolojiyi incelemek gerekir. Bu amaçla da, Ziya Gökalp'in bir kitabının başlığındaki hedefler sırasını izlemek yerinde olur: *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*. İttihat ve Terakki'nin 1909 Selânik Kongresi'nden beri Merkez-i Umumî üyesi olan Ziya Gökalp'in bu kitabı, 1918 yılında yayımlanmış bulunmakla birlikte, 1913-14'te *Türk Yurdu* dergisinde çıkan yazılarından oluşmaktadır. İstanbul'da 31 Mart'tan önce, kültürel amaçlı bir Türk Derneği kurulmuş, fakat büyük bir ilgi yaratamamıştır. 1911 Ağustos'unda yine İstanbul'da kurulan "Türk Yurdu Cemiyeti" ve ondan altı ay sonra örgütlenen "Türk Ocağı" ise, çok daha başarılı girişimler olmuştur. Bu değişikliğin başlıca nedeni, 1910-12 arasındaki Arnavut ayaklanması ve Trablusgarp Savaşı dolayısıyla İmparatorluğu olduğu gibi sürdürme umutlarının kırılmasıdır. Akçuraoğlu Yusuf ve Ağaoğlu Ahmet beylerin yönetiminde yayımlanmaya başlayan *Türk Yurdu* dergisi, Türk ulusçuluğu-

nun organı olarak, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda fikirler üretmiştir. Böylelikle, vatanı kurtarmak isteyenlerin uzun süredir üstünde direndikleri Osmanlıcılık artık savunulabilecek bir almaşık olmaktan bile çıkmıştır. Üyelerinin birçoğu Askerî Tıbbiye öğrencilerinden oluşan Türk Ocağı, doğallıkla İttihat ve Terakki'ye yakınlık duymakla birlikte, güncel siyasete karışmamaya çalışmıştır [Tunçay: 1997]. Kendi kendini yetiştirmiş bir aydın olan Ziya Gökalp [Parla: 1993], Türkçülüğe geleneksel inanç sisteminden gelmiş, fakat eski değerlerini de büsbütün terketmeyerek onları Türkçülükle uzlaştırmaya çalışmıştır.

Gökalp, ulusların oluşumunu, Durkheim sosyolojisinden esinlenen bir şemayla, üç aşamalı bir sürecin sonucu diye görüyordu. Buna göre, dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumundan, din birliğine yaslanan ümmete, oradan da kültür (hars) ve uygarlıkla (medeniyet) tanımlanan ulusa erişilmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı devletinden bir Türk ulusunun çıkması, bir önceki evrenin (katıksız bir laikleşmeden çok, İslâmı ulusal bir dine dönüştürmek yoluyla) aşılmasını, uluslararası uygarlığın benimsenmesini ve ulusal kültürün geliştirilmesini gerektirmektedir. Bu arada, Arap ulusçuluğunun uyanmaya başlaması üzerine, İttihat ve Terakki'nin onu frenlemek için, görünüşte de olsa bir "İslâm siyaseti" gütme gereksinimi duyduğunu belirtmek gerekir. (İttihatçılar, sonraları dış politikada da ancak Türklerin yönlendirebilecekleri bir İslâm Birliği kozundan yararlanmaya çalışacaklardır.) Ama aslında, Gökalp'in "İslâmlaşmak" dediği, İslâm'ı, belirttiğimiz üzere, ulusçu bir çizgide reforme etmek, kamusal alandan çekmek ve ibadet dilini Türkçeleştirmek gibi önlemlerle ulusal kültürü destekleyecek bir duruma getirmektir [Parla: 1993, Tunçay: 1997].

Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki'nin Türkçülük anlayışı üzerindeki etkisi belirgindir. Özellikle 1913'ten itibaren iktisadî hayatın Türkleştirilmesinde, millî iktisat anlayışının yerleşmesinde fikirleriyle katkıda bulunmuştur. Friedrich List'in fikirlerinden yararlanarak "ulusal" burjuvazinin yaratılması, dolayısıyla millî bilincin taşıyıcısı olacak sınıfın ortaya çıkabileceği imkânların hazırlanmasında millî iktisat anlayışının İttihat ve Terakki devletçiliğini beslemiş olduğu aşikârdır. "Millî İktisat" yaklaşımı Meşrutiyet döneminde *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiyye Mecmuası*, savaş döneminde ise *İktisadiyyat Mecmuası* adıyla yayımlanan dergide; buna ilaveten *Türk Yurdu* ve *İslâm Mecmuası* çevrelerinde geliştirildi. Bu çevre içerisinde Tekin Alp, Yusuf Akçura, Ahmet Muhittin ve başkaları ile birlikte Ziya Gökalp de bulunuyordu. Millî iktisat, savaş yıllarında İttihat ve Terakki'nin ideolojik ögelerinden biri haline gelen, ulusal bir ekonominin nasıl ve hangi şartları gözeterek yaratılması gerektiğini vazeden ekonomik politikadır [Toprak: 1982]. "İktisadî vicdan'ın" tümüyle "kozmopolit" olduğunu telkin eden Manchester Okulu'na karşı Gökalp, *Yeni Mecmua*'nın 9 Mayıs 1918 tarihli sayısında yayımlanan "İktisadi Vatanperverlik" başlıklı yazısında liberal ekonomik düşünceyi açık bir biçimde mahkûm etmektedir. Ziya Gökalp "Millî İktisat" politikasının önüne çok önemli bir hedef koymuştur: Büyük Sanayi kurmak.

Balkan savaşlarının sonucu olarak ağırlaşan dış borç yükü, endüstride daha fazla dışa bağımlı hale gelmiş olmak, maliyenin kontrol altına alınmak zorunluluğu millî iktisat politikalarının uygulanmasının nedenleri olarak sayılır. Elbette bunların her biri birer etkendir. Ancak 1909'dan itibaren daha fazla ağırlığını hissettiren milliyetçiliğin ve bir milletin icattan ihyaya doğru *ilerleyişinin* ve bu yöne uygun bir mali politika arayışının sonucu olduğunu göz önünde tutmak gerekir. Kısaca, milliyetçilerin akl-ı baliğ ol-

mayan bir milletin idamesini sağlayacakları iktisadi politika arayışında, içe dönük, korumacı bir iktisadi hayatın yaratılması, yine imparatorluğun devamını sağlama politikalarının da bir sonucu olarak milli iktisat uygulamaları gündeme gelmiştir. Ancak unutmamak gerekir ki milli iktisat politikası (İttihat ve Terakki devletçiliği), İttihat ve Terakki'nin 1913'te Babıâli Baskını ile mutlak iktidarını sağlamasından başlayarak 1918'de Cemiyet'in kendini feshetmesi ve önde gelen liderlerinin yurtdışına çıkmalarına kadar yani beş yıl boyunca uygulanmıştır. O dönemdeki anonim şirketlerde Türk sermayesinin payı %3 iken, savaş sırasında çok sayıda ticari ve sınai şirketin kurulması sonucunda 1918'de %38'e çıkmıştır [Keyder: 1992].

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı toplumu her şeyden önce bir ahlak sorunuyla karşı karşıyaydı. Yusuf Akçura'nın deyişiyle, "her yerde ve her zaman olduğu gibi, Türk kapitalizması dahi, ilk devresinde kâr ve zevkten gayri esas ve gaye gözetmemeye temayül ediyor"du. İttihatçı çevrelere göre tüccarın aşırı fiyatla mal satışı, memurun yasadışı yollarla ticarete atılışı hep ahlak buhranından kaynaklanmaktaydı. Bu tür çarpıklıkları yasa, tüzük gibi mevzuatla önlemek olanaksızdı. İktisadî kargaşa belirli bir "teşkilat"la, güçlü bir "inzibat"la önlenebilir. Osmanlı "içtimaiyatçı"larına göre "teşkilat"ın kurulması, "inzibat"ın etkinliği, ulusu oluşturan "içtimai vicdan"ın gücüne bağlıydı. İktisadî buhrana çözüm getirecek unsur, bireyin vicdanı ve bu vicdanı denetimi, nüfuzu altında bulunduracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıydı. Savaşın neden olduğu "artık değer"ler ya da o günkü deyişle "fazla-i temettü"ler, ulus yerine bireyin çıkarına hizmet etmişti. Ahlak yetersizliği toplumsal dengeyi bozmuş, ulusal sanayi ve ticaretin gelişiminde kullanılan "artık" sefahate harcanmıştı. Böylece, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu ahlak buhranı "harp zenginleri" denilen yeni bir sınıfın doğuşuna neden olmuştu [Toprak: 1982, 1995a, 1995b].

Milli iktisat, ülke iktisadına çekidüzen verilebilmesi için genel ahlak sorununa en kısa sürede çözüm getirilmesini öneriyordu. Milli iktisat ancak ahlak sorununun çözüm bulduğu bir ortamda yeşerebilirdi. Ancak genel ahlak sıkı sıkıya meslekî ahlaka bağlıydı. Osmanlı toplumunda meslekî zümreler, diğer bir deyişle korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için meslekî ahlak oluşmamıştı. Ülkede ahlakın yükseltilmesi için önce korporasyonların, "meslek sınıfları"nın geliştirilmesi gerekiyordu. Nitekim Gökalp'e göre, iktisadî yaşamın en son aşaması olan milli iktisadı ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecekti. Milli iktisat, cemaat ve şehir iktisatlarını bütünleyecek, esnaf korporasyonlarını kent düzeyinden ulus düzeyine çıkaracaktı [Toprak: 1982, 1995a, 1995b].

İttihat ve Terakki, mutlak iktidarını kurduktan sonra siyasal ve toplumsal bir reform programı uygulamaya başladı. Bu programın bir kısmı idarî yapıda her şeyden önce de orduda reforma ilişkindi. Bu uygulama yaşlı subayların ordudan tasfiyesi ile başladı. Orduyu ıslah etme görevi bir Alman askerî heyetine verilmişti [Lewis 1993: Zürcher: 1998].

Taşra idaresinde reform yapmak için, onu daha etkin kılacak girişimler de olmuş, bir yandan da bir miktar ademi merkeziyet getirilmişti. İttihat ve Terakki'nin 1913-1914'teki politikaları bu hususta önceki beş yılınkilerle bir tezat oluşturuyordu. Ademi merkeziyet politikaları her şeyden önce, İmparatorluğun en büyük azınlığı olan Arapları, yönetimden yana kazanmayı amaçlıyordu [Kayalı: 1999]. Bu politikalar ancak kısmen başarılı oldu. Birçok Arap ileri geleninin İttihatçıları desteklemesine karşı, eski İtti-

hatçı subay Aziz Ali el-Mısrî önderliğindeki *El Ahd* (Yemin) türünden ayrılıkçı Arap örgütleri kışkırtıcılıklarını sürdürmekteydi [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

Bir diğer husus, adliye ve eğitim sistemlerinin daha fazla laikleştirilmesi ve ulemanın konumunun biraz daha zayıflatılmasıydı. 1916'da *Şeyhülislâm* kabineden çıkarıldı ve ertesi yıl şeyhülislâmın yetki alanı her bakımdan sınırlandı. 1917'de *şer'iye* mahkemeleri, (laik) Adliye Nezareti'nin denetimi altına verildi, medreseler Maarif Nezareti'ne tâbi kılındı ve *vakıfları* yönetecek yeni bir Evkaf Nezareti oluşturuldu. Aynı zamanda medreselerin öğretim programı yenileştirildi, hatta Avrupa dillerinin öğrenilmesi zorunlu tutuldu [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

Aile hukuku *şeriatın* nüfuz alanı olarak kalmıştı, ancak İslâmî devletin bu son kalesinde bile gedikler açılmıştı. 1913'te Alman yasasını esas alan yeni bir miras yasası uygulamaya konuldu. 1917'de şer'iye mahkemelerindeki yargılama usulünü düzenleyen bir yasa yürürlüğe girdi ve bir kararname bütün Osmanlı tebaası için, İslâmın dört ortodoks mezhebinin hükümlerinden modern bir seçme üzerine oturtulmuş bir aile hukuku getirdi. Kararname gayrimüslimler için bazı özel düzenlemeler içermekteydi [Lewis: 1993, Zürcher: 1998]. Kadınların boşanma hakları genişletilmiş, ancak çokeşlilik yasaklanmamıştı. 1917'deki Aile Yasası'na göre evlilikler hakim huzurunda sonuca bağlanıyor ve evlenecek kadının (her ne kadar hakim istisnaları kabul edilebilecekse de) 16 yaşın üzerinde olması gerekiyordu [Lewis: 1993, Zürcher: 1998]. Genç kadınlar çeşitli seviyelerde sayıları artan okullardan yararlandılar. Dahası, ilköğretim 1913'te kızlar için zorunlu hale getirildi. Yüksek öğretime gelince, bu başlangıçta öğretmen yetiştiren yüksek okullarla (bunların sayıları 1913'ten sonra hızla artmıştı) sınırlı kalmış, ama 1914'ten itibaren İstanbul Darülfünun'unda kadınlar için birçok kurs açılmıştı [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

Savaş dönemi koşullarında eksilen işgücünü takviye edebilmek amacıyla ve kadınları bu sürece dahil etmek üzere İttihat ve Terakki tarafından *Kadınları Çalış-*



"İttihatçılar"... Darbeci bağlantıları da olan bir yarı-gizli genç aydın muhalefeti hareketi olarak oluşan İttihatçılık, 1908 sonrasında tedrîcen siyasal iktidarı üstlenirken, Cumhuriyet'e taşınan bütün siyasal akımlara derece derece damgasını vuran bir siyasal zihniyetin ve siyaset tarzının kaynağı olmuştur.

tırma Cemiyeti kurulmuş, bu cemiyet sanayide istihdam edilecek kadınları bulmaya ve kadınların çalışma koşullarını düzene sokmaya çalışmıştı [Zürcher: 1998].

KEMALİSTLERİN İKTİDARI: İTTİHAT VE TERAKKİ'NİN SÜREKLİLİĞİ!

1918 yılında Osmanlı İmparatorluğu müttefikleriyle birlikte Birinci Dünya Savaşı'nda yenildi. Savaşın başlamasından bitişine kadar İttihat ve Terakki ve politikaları tek başına iktidardaydı. Bu süre içerisinde cemiyetin imparatorluk sınırları içerisindeki örgütlülüğü arttı. Savaşın bitiminden itibaren geri çekilmeler, terhisler sırasında örgütlülük mümkün mertebe muhafaza edildi. Savaşın son dönemlerinde etkili bir güç olan Milli Müdafaa Cemiyeti, İttihat ve Terakki'nin Karakol Cemiyeti ve Teşkilat-ı Mahsusa araçlarının yanı sıra önemli bir silahtı. 1919 yılından itibaren toplanmaya başlayan kongreler sürecinde, bölgesel direniş örgütlerinin ortaya çıkmasında, Anadolu'ya insan naklinde bu örgütler etkili bir şekilde çalıştılar [Zürcher: 1995]. Cumhuriyet dönemi tarihi yazılırken bu dönem baştan sona 1919 Mayıs'ından itibaren aniden ortaya çıkmış bir direniş hareketinin ve bu hareketin her şeyi baştan planlanmış liderinin yani Mustafa Kemal'in dehası sayesinde ulaşılmış bir "kurtuluş"tan bahsedilir. Milliyetçi bir tarih yazımının, *genesis*'ini ararken sıklıkla yaptığı tahrifatlardan biridir bu. İttihat ve Terakki'nin 1913-1918 arasındaki bütün düşünsel aurasını teşkil eden milliyetçilikten geriye kalanlarla, Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletinin kendi milliyetçilik perspektifi arasında cereyan eden çekişmenin sonucudur. 1926 yılında İzmir Suikasti bahanesiyle tasfiye edilen İttihat ve Terakki yöneticileri dışında, İttihatçıların büyük bölümü CHF içinde yer almış, ulus-devletin politikacıları olarak siyasi hayatlarını sürdürmüştür.

İttihat ve Terakki'den Kemalist yönetime miras kalan nedir? İttihat ve Terakki'nin Türkçülüğü, ulus-devletin kuruluşunda bu "projenin" hazırlık aşaması olarak değerlendirilebilir mi? Kemalist dönemin devletçiliği, İttihatçıların *milli iktisadı* ile ne kadar örtüşmektedir? Osmanlı modernleşmesinin otokrasi ve merkezileşmeye yol açmış ve bu doğrultuda "yeni yönetici sınıf" olarak güçlü bir bürokrasi yaratmış olmasının ürünü olan Jön Türk ideolojisinin ögeleri, Kemalizm'in Cumhuriyet'le birlikte devraldığı düşünce mirasını meydana getirmekte (mi)dir? Jön Türkler'in "devlet kurtarma" misyonuna bağlı olarak ve bürokrasinin kendi konumu gereği "muhafazakâr" bir özellik gösteren düşünce yapısı, Kemalizm de ne ölçüde değişmiştir? [Köker: 1993]

Bu sorulara cevap verebilmek için Kemalist modernleşme ideolojisinin dayanaklarından biri olan Ziya Gökalp'in fikriyatına yeniden gözatmamız gerekir. *Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak* arasındaki geçişliliklerdeki durum kısaca şöyledir: Gökalp, ideolojik formülündeki üç öğe arasında herhangi bir uyumsuzluk olmadığını, tersine bunların birbirini tamamlayıcı olduklarını ileri sürmekle birlikte; gerçekte, imparatorluğun sona eriş süreci içinde, din etkeni de giderek önemini yitirecektir. Muasırlaşma'nın ise, Batı'ya (Garb'a) yönelmek anlamına geldiğinden şüphe edilemez [Parla: 1993]. Zamanla, bu çağdaşlaşma boyutu diğer öğelere ağır basacak, hatta İslâm boyutuyla çatışmaya bile girecektir. Türkçülüğe gelince, onun en azından, dilde arılaşma ve halka yaklaşma yönünde bir hareket yaratmaktan, ekonomide dünya kapitalizminin sömürücü etkisini fark etmeye değin, çeşitli alanlarda yeni bir bilinç uyandırılmakla, çağdaşlaşmaya yardımcı bir işlev yerine getirdiği söylenebilir. Çağdaşlaşmanın, o günkü koşullarda, Batılılaşma, hatta Avrupalılaşma diye anlaşılması doğal olmakla birlikte,

bunun yolunun Avrupa devletlerine rağmen, onlarla mücadele ederek onlara benzemekten, onlar gibi olmaktan geçeceği de açıktı. Avrupalılar da Osmanlı devletini çağdaşlaştırmak istiyorlardı; ama onların asıl amacı, çeşitli azınlık gruplarını kullanarak nüfuz bölgeleri kurmak ve pekiştirmekten, paylaşıma hazırlanmaktan ibaretti [Tunçay: 1997].

Ziya Gökalp'in Batı'yı algılayışı Abdullah Cevdet'in fikirlerinden beslenmiştir [Parla: 1993]. Ancak bu beslenme, milliyetçiliğin temel çelişkilerinden birisi olan, Batı'ya öykünme ve aynı zamanda ona karşı olma makasından kurtulabilmiş değildir. Milliyetçi söylem gereksinim duyduğu ideolojik seçim ilkesini "maddiyat" ve "maneviyat" arasında bir ayırım yaparak üretir. Milliyetçi söylemde maddi kültür alanı ussallaştırması ve dolayısıyla geleneksel kültürden arındırılması gereken bir alan olarak görülür. Milliyetçiliğin asıl sorunu modernliği kendi ulusal egemenlik projesi ile bağdaştırabilmektir. Bu nedenle, Batı'dan alınacak ögeler yalnızca maddi kültür alanıyla, yani bilimsel ve teknolojik bilgilerle sınırlı bırakılmalıdır. Kültürün manevi özü Batı tarafından 'kirletilmemelidir' [Chatterjee: 1997]. Türk milliyetçiliğinin uğrakları arasında yer alan Ömer Seyfettin'in kimliğinde keskin bir şekilde ortaya çıkan bu hal, daha rafine bir halde Gökalp'te de görülmektedir.

Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* isimli eserinin bir bölümünde, kültür ve uygarlık tanımlarına, yeni bir yorum kazandırılmıştı. Bir ulusun "toplumsal yaşamları", dinsel, ahlâkî, dilsel, siyasî-hukukî, ekonomik, düşünsel ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktaydı. Aslında bunlardan son ikisi, Gökalp'in kendi kavramsallaştırmasına göre, kültüre değil, uygarlığa ait kategorilerdi. Ancak, halkın âdetlerine, yani ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağladıkları takdirde, ulusal kültürün öğeleri haline gelebilirlerdi. Kültür bir ulusun toplumsal yaşamlarının "uyumlu bir bütünlüğünü", uygarlıksa, aynı uygarlık grubuna (medeniyet dairesine) dahil olan çeşitli ulusların "toplam" yaşamlarını temsil ediyordu. Akıl ve bilim ise, birleşme noktalarıydı. Bunlar "bireysel iradeler" tarafından, "yöntem yoluyla" yaratılıyor, kültür ürünleri ise ulusal vicdanın esin kaynağından doğal olarak türüyordu. Ne var ki, uygarlık öğelerinin bir kültüre eklenmesi, sadece istek ve iradeye bağlı değildi [Parla: 1993]. "Garba Doğru" (1923) adlı yazıda da belirttiği gibi, her kültür "farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe, farklı bir dünya görüşüne" sahipti ve herhangi bir uygarlık ögesi mekanik bir şekilde bir kültürün içine sokulamazdı. Gökalp bunu Tanzimat eleştirisinde de ortaya koymuştu: Tanzimat, ulusal halk kültürüne aykırı olduğu halde, Batı uygarlığının dış görünüşlerini uyarlamıştı [Parla: 1993].

Kemalistler ve İttihatçılar arasındaki en büyük kopuşu imparatorluktan ulus-devlete geçişte yaşanan düşünsel çerçeve değişikliğinde aramak yanlış olmaz. İttihatçıların devleti kurtarmak, ihya etmek arzuları Birinci Dünya Savaşı sonunda fiilen sona ereken, Kemalist yönetim ulus-devletin inşasına yönelmiştir. Bu süreç yalnız milliyetçilerin bir milleti yaratmaları süreci değildir kuşkusuz. Ulus-devletin kurulmasına yardım eden ve protomilliyetçilikler olarak tarif edebileceğimiz düşünsel bir hazırlık Tanzimat döneminden itibaren varolmuştur. İttihat ve Terakki tarafından çeşitli dönemlerde öne çıkarılan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüğe karşı, Kemalist yönetimin en azından Misak-ı Milli bir zorunluluk olarak belirdikten sonra [Tunçay: 1976] daha radikal bir şekilde ulus-devletin inşasına yöneldiği iddia edilebilir. Savaş sonrası düşünüldüğünde, varolan sınırlar içerisindeki insanları yaşatmaya çalışmanın, onları bir ulusun parçası haline getirmenin ve şekillendirmenin, iktisadı bir sosyal inşa progra-

mı olarak ele almanın önemine dikkat çekilebilir. Ancak bunların Kemalist tarih yazımı tarafından baştan itibaren planlı bir hareketin sonucu olarak vazedilmesine kapılmamak gerekir.

KEMALİZM

Kemalizmi biçimlendiren tartışmalar, Kurtuluş Savaşı sırasında siyasal rejim sorununa aranan cevaplarla ortaya çıktı. Kemalizm, 1930'larda kesin biçimini kazanmakla beraber 1922'den itibaren Ziya Gökalp'in "hars" ve "medeniyet" ayrımından beslenen topyekûn ve ödünsüz bir modernleşme ideolojisine sahiptir. Bu nedenle İttihat ve Terakki döneminde görülen seküler hukuk reformları, şer'i mahkemelerin birçok bakımdan Adliye Nezaretinin denetimine sokulması, yargı birliğine doğru gidilmesi, din mekteplerinin Maarif'e devri, vakıfların ıslah edilmesi, yararsız hale gelen evkafın değiştirilmesi, hatta genel bütçeye aktarılması gibi reformist uygulamaların karşısında Kemalist iktidar tarafından bu ve benzeri kurumların lağvı, yenilenmeleri, en önemlisi kanunların seküler Batı hukukuna uygun hale getirilmesi söz konusu olmuştur.

Kemalist yönetim de, aynı İttihat ve Terakki'nin mutlak iktidara sahip olmasından sonra yaptığı gibi, Anadolu'daki direniş hareketi sonuca vardıktan sonra, bir reform programına girişmiş olan otoriter bir yönetim biçimi kurdu. İttihatçı dönemin de Kemalist dönemin de otoriter milliyetçi aşamaları, azınlık topluluklarının, ilkinde Ermenilerin ikincisinde Kürtlerin, acımasızca bastırılışlarına da sahne olmuştu. Bu da şu izlenimi uyandırıyor ki, Jön Türk hareketinin bu her iki aşamasında, reform hızı daha yavaştan olan bir demokratik sistemle, kökten önlemler için daha çok olanağa sahip bir otoriter sistem arasında bir tercih yapmak söz konusu olduğunda, sonunda ikinci seçenek galip gelmekteydi, çünkü



Yusuf Akçura, sadece Türkçülüğün ve PanTürkizmin kurucularından değil; Modernleşme ve kapitalistleşme süreçleri hakkındaki, döneminin aydınlarına göre ileri bilgisi ve kavrayışıyla, 'Türk modernleşmesi'nin de öncü düşünürlerindendir.

Jön Türkler için sonuçta önemli olan devletin güçlenmesi ve bekasıydı; demokrasi (veya "Meşrutiyetçilik" ya da "ulusal egemenlik") bu amaç için bir araçtı, amacın kendisi değildi [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

Kemalist reformlar, 1913-1918 yıllarındaki reformlar gibi, toplumu laikleştirmeyi ve modernleştirmeyi amaçlıyordu. Eylül 1925'te *tekke* ve *zaviyeler* kapatıldı ve kasım ayında fes yasaklandı; yerini Batı tarzındaki şapka ya da kep aldı. Bu girişimler halkın inatçı direnişiyle karşılaştı. *Tekke ve zaviyeler* Müslümanların günlük yaşamında önemli bir rol oynamaktaydı ve şapkaya Hıristiyan Avrupa'nın bir simgesi gözüyle bakılıyordu. Bu direnişi bastırmada İstiklâl Mahkemeleri kendilerine düşen rolü oynadı. Takrir-i Sükûn gereğince yaklaşık 7500 kişi tutuklandı ve 660 kişi idam edildi [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

1926'nın ilk yarısında Avrupa takvimi,

İsviçre medeni yasası ve Mussolini İtalyası'nın ceza yasası kabul edildi. Bankacılık kesimini yeniden yapılandıran bazı yasalar meclisten geçirildi ve ordu içinde kullanılması hariç (Bey, Efendi, Paşa gibi) resmî olmayan unvanların hepsi kaldırıldı.

Kemalistlerin yeni büyük girişimi aile hukukunun tam laikleştirilmesiydi; dinî nikâhın ve çokeşliliğin kaldırılmasıyla halkın günlük yaşamına müdahale edilmekteydi. Toplumun laikleştirilmesinde de çok daha ileri gidildi. Reformun giyim kuşam yönünün, bu denli önemli bir rol oynamış olması, ta II. Mahmut'un hizmetkârlarının Batı tarzındaki yeni üniformaları, fesleri ve İstanbulinlerine kadar uzanan bir geleneğe uygun düşmektedir [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

Kemalistler tıpkı kendilerinden önceki İttihatçı reformcular gibi gerçek bir sosyoekonomik devrim ya da reform programının önünü açmayı birdenbire durdurdu. Ülkedeki mülkiyet ilişkilerini değiştirmek için herhangi bir girişim olmadı [Zürcher: 1998].

Gökalp düşüncesinin en önemli ayaklarından biri olan solidarizmin güçlü etkisi Kemalist halkçılık ilkesini beslemiş ve belirlemiştir. Solidarizmin etkisinin İttihatçı gelenekten beri süregeldiğini -en azından Kemalist yönetimin uygulamalarına bakarak- söylemek acele karar vermek olur. Daha önce de belirtildiği gibi Türkçülüğün 1913-1918 arasındaki uygulanışı aceleci ve sorunu bir an evvel çözmeye yöneliktir. Kemalizmde yer eden milliyetçi düşünce, solidarizmi de ulus-devletin inşasında bir katman olarak göz önüne almıştır. Böylelikle bir yandan halk ile ulusun eşitlenerek halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirmesine ve Kemalizmi benimseyen "kentli-bürokrasi"nin "genel (millî) irade"yi temsil ettiğini düşünmesine; diğer yandan da "sınıfsızlık" anlayışına uygun olarak tek-parti rejiminin meşrulaştırılmasına zemin oluşturmuştur [Köker: 1993]. Gökalp'e göre dönüşüm, devrimci olmayan, hızlandırılmış evrimci değişmedir; "inkılâp, tedrici mahiyette olan şuursuz tekâmülün âni bir hamle ile şuurlaşmasından başka bir şey değildir." Toplumun "yapısı"ndaki bir değişmeyi izleyen zihniyet değişmesine örnek olarak Gökalp, Türk milliyetçiliğinin ancak Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde çok-dilli imparatorluğun dağılmasından sonra, toplumun homojenleşmesiyle temel kazanmasını vermektedir [Parla: 1993].

Kemalist ideoloji ve pratiğe yakından bakıldığında dinin belirleyici bir faktör olarak, milli kimliğin içerisinden atılmadığı görülür. Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarında, Kemalist tavır açıkça dinin belirleyiciliği altında kalmıştır. Bu noktada Lozan Antlaşması sonrasındaki nüfus mübadelesi bağlamında, azınlık kavramının ısrarlı Müslüman-gayrimüslim temelinde tartışılmasını dayatan pratikleri ve hatta İkinci Dünya Savaşı sırasında uygulanan Varlık Vergisi faciasını da gözönünde tutmak gerekir.

Kemalist politikalara ilişkin bu örneklere ek olarak, Atatürk'ün kendisinin de dini din olarak reddetmediğini, fakat daha çok en makûl ve en tabii bir din, bu yüzden de son din olan İslâmiyetin içine sonradan hacı-hoca takımı tarafından katıştırılmış hurafelerle mücadele etmeyi hedeflediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle medrese öğretimine karşı çıkan Atatürk'ün, herkesin dinini öğrenmesinin doğal bir hak olduğunu, bunun yerinin ise bundan böyle "mektep" olacağını belirttiği de bilinmektedir. Karşı çıkılan, açıkça, yozlaşmış ulema ve hacı-hoca takımının kişisel iktidara bağlılığı alışkanlık haline getirip, dini kendi kişisel çıkarları için kullanmalarıdır. Kemalizm, daha çok, yeni devletin varlık temelini ve mantığını ifade edici bir bir ideoloji oluşturma amacındaydı ve bu da, dinsel kurumlar ve pratikler üzerinde kurumsallaştırılmış devlet denetiminde en güzel örneğini

bulmaktaydı [Köker: 1995,1996]. İslâm dininin dünyevi olanla, uhrevi olan arasındaki geniş kapsayıcılığı ve belirleyiciliği genelde Türk milliyetçiliğinin temel paradokslarından biri olarak kaldı.

Kemalist laiklik anlayışı iktidarın dünyevileşmesi açısından İttihat ve Terakki'den farklılık göstermektedir. İttihatçıların devletin bekasını gözeterek ve halkın mobilizasyonu sağlamak açısından müracaat ettikleri uhrevî gücün yeryüzündeki temsiline karşı, Kemalist iktidar laikliği hem reformların bir gereği olarak sunabilmiş, iktidarı görünür kılmış hem de kendi iktidarının muhaliflerine karşı güçlü bir koz elde etmiştir. Hukukun sekülarizasyonu, aile hayatının düzenlenmesi, kamusal yaşamın şekillendirilmesi sırasında Kemalist elitin dayandığı Batılılaşma, milliyetçilerin *muassır medeniyet* seviyesine çıkma özlemlerine yoldaşlık eden güçlü bir ideolojik bileşendir. Bu nedenledir ki, siyasal-kültürel ayrımının ötesinde bir bütün olarak Kemalizm 19. yüzyıl pozitivizminin izlerini ısrarla taşımakta, devleti merkezîleştirmek ve bunu gerekirse (ki hep gerekir!) totaliter bir anlayışla yapmak konusunda İttihat ve Terakki'nin düşünsel mirasına varis olabilmektedir.

SONUÇ

İmparatorluğun devamını sağlamak için İttihat ve Terakki ile, ulus-devletin inşasına girişen Kemalizm arasındaki süreklilikların politika yapma tarzındaki benzerliklerden kaynaklandığını, kesintilerinse ideolojik olduğunu belirtmek gerekir. Devletin korunması -hem imparatorluk söz konusu olduğunda hem de Kemalistler için ulus-devlet bahsinde- önemli bir siyasal argümantasyondur. Bunun modernleşmeyi ideolojikleştiren Kemalizm ile devletin ihya edilmesinde bir araç olarak gören İttihatçılık arasında salınacak bir tartışma olması önemlidir. Ancak daha spesifik noktalardan bakıldığında, örneğin milliyetçilik konusunda, İttihatçıların kendi kararsızlık ideolojilerinin bir dayanağı olan milliyetçiliğe kurtuluş ümidi olarak sarıldıklarını, Kemalistlerin ise milliyetçiliği kendi modernleşme ideolojilerinin aslî unsuru saydıklarını söylemek abartılı olmaz. İktisadî akıl konusunda benzer göründükleri noktalarda ise farklılık şurada yatmaktadır: İttihat ve Terakki için iktisadi hayatın Türkleştirilmesi, yine devleti kurtarmak fikriyle bağlantılı olarak, üzerinde yükselecekleri bir sınıfın varedilmesi gereğine sıkı sıkıya bağlıyken, Kemalistler bizatihi ulus-devletin aslî sahipleri olarak iktisata hem bir sosyal inşa aracı olarak bakmışlar hem de yalnız maliyenin değil piyasanın da ulus-devletin arzularına göre şekillenmesini istemişlerdir. Modern ekonomilerin problemleriyle karşı karşıya gelişin temposu giderek artarken, bunun Osmanlı iktisat düşüncesine yansıması pozitif iktisat mantığına bir dürtü vermekten çok iktisat siyasalarında yoğunlaştı demek, bu açıdan Osmanlı klasik döneminden II. Abdülhamit'e, oradan da İttihat ve Terakki aracılığıyla Kemalist cumhuriyete devreden iktisadî akıl mirasının tarifinde oldukça anlamlıdır [Sayar: 1986].

1930'ların sonunda ekonomide ortaya çıkan kaynak kaçağı, devletçilerin devlet yatırımlarını, daha çok genişletmesini engellerken, devlet ve özel sektör arasındaki önceleri ılımlı olan rekabeti bir çatışmaya çevirdi. Tarımdaki genişlemeden kaynaklanan büyüyen bir fazla elde edildiğinde "pozitif toplamlı" oyun, daha sonra 1930'ların sonlarında dünya ekonomisi bağlamında, bu büyüyen fazla ekonomi dışına sızmaya başlayınca, sıfır toplamlı bir oyuna dönüştü. Bu kaynak çekilişi, fiziksel randıman ve diğer alanlarda pazar için üretim yapan iki bağımsız sektörün birarada bulunmalarını zorlaştırdı. Özel birikime karşı tavır alınmamış olsaydı, bu artığın eksikliği emek ve sermaye arasın-

da iktisadî çekişme sonucunu getirirdi. Bu fazlanın kıtlığı ortamı tipik olarak, özel sermayeye karşı devletçi politikanın belirsizlikleri, emeğe ilişkin belirsizlikleri azalttı. Örgütlenme biçimlerini değiştirme olanaklarının olmadığı kabul edilirse, yapısal destekler (bu durumda iktisadî) ortadan kalkmaya başladığında devletçi politikaların otoriterliği arttı. Devlet sanayisinin, bölgesel gelişmenin "kutup"ları olarak düzenlendiği için, bunlar yeni iktisadî faaliyetler, istihdam ve sosyal hizmetler için merkezler yarattı [Birtek: 1995, İnsel: 1996].

Gökalp'in solidarizminin Kemalist dönemde hayata geçebilmesi hem devletin bu ideolojisiyle hem de iktisadî gerekliliklerle açıklanabilir. Kemalist ideoloji hem devleti hem de devletin milletini şekillendirirken siyasal süreçleri devamlı kontrol altında tutmaktadır. İttihat ve Terakki döneminden devralınan düşünce mirasının bir parçası olarak, Kemalist iktidar tarafından taşınan toplum anlayışının en açık örneğini Ticaret Odası'na karşı yapılan uygulamada görebiliriz. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Ticaret Odası'nın üye kompozisyonu içinde yabancı ve azınlıkların ağırlık taşıması (çünkü o dönemde Ticaret Odası'na üye olmak için Osmanlı yurttaşı olmak gerekmiyordu), ulusçu bir ideoloji ve taban oluşturmak kaygısındaki İttihat ve Terakki cemiyeti/fırkasını, çok büyük çoğunluğunu Müslüman/Türk üyelerin oluşturduğu ve /veya oluşturulması için teşvik edildiği esnaf cemiyetlerinin kurulması için çabaya yöneltmişti. Esnaf cemiyetleri 1932 yılına kadar toplam 126 adet olmasına rağmen (hiç kuşku yok ki bir kısmı kendiliğinden kapanmış, bir kısmı da kapatılmıştır), 1932 yılında faaliyette olan esnaf derneği sayısı yalnızca 36 tanedir. Kısaca, tek-parti döneminin örgütlenme konusundaki anlayışından esnaf cemiyetleri de ayrı kalmayacaktır. Esnaf cemiyetleri Esnaf Murakıblığı adında ki resmi kurumun sıkı denetimi ve idaresine tâbi tutulacaktır [Alkan: 1998]. Çünkü "Hususî mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde *milleti refaha ve memleketi mamuriyete eriştirmek* için *milletin umumî ve yüksek menfaatlerinin* icap ettirdiği işlerde bilhassa *iktisadî* sahada *Devleti fiilen alâkadar etmek* mühim esaslar"dandı (abç) [Lewis: 1993].

Ticaret Odası konusundaki uygulama aynı şekilde diğer sosyal sınıflar katında da gözlemlenmektedir. Paternalizm ve çalışma şartlarının korunması 1936 İş Kanunu'yla tüm işgücü için genelleştirildi. Bu kanun, grevleri yasa dışı kabul etti, düzenli maaşları garantiledi ve çalışma koşullarını iyileştirdi, lokavtları yasakladı ve emeğin politik haklarını sınırladı. Maaşlı ve ücretli işçilerin yarısı devlet maaş bordrolarına bağlıydı: Dolayısıyla, bu yasal düzenlemenin uygulanması mümkün oldu. Bu iş kanunu, devletçi partinin rakip saydığı diğer iki iktisadî sistemden kendini ayırmaya çalışan çabalarıyla, bir başka yasal düzenlemeyle birlikte ortaya çıktı: "liberalizm" bir grup insanın yararınadır ve sınıf ayrımlarına ve çatışmalarına yol açar; "sosyalizm" ise sınıflara bölünmüş bir toplum teorisini kabul eder ve bir sınıfın diğeri üzerinde egemen olduğunu iddia eder. Bu kanun, 1938 yılında politik özgürlüklerin daha fazla kısıtlanması ve herhangi belirli bir sınıf çıkarını savunmayı amaçlayan bir politik örgütlenmenin yasaklanması sonucunu getirdi. Bu sınırlayıcı yasal düzenleme, belki de devletçi iktisat politikasının içsel geriliminin ilk işaretiydi. Parti haline gelmiş devletçi ekonomide, belirli uluslararası ticaret şartları tarafından içsel gerilimler şiddetlendirildi [Birtek: 1995,].

II. Meşrutiyet'in ilanından, savaş yılları dahil, 1920'lerin ortasına kadar toplumun örgütlenme refleksi had safhadayken, Kemalist yönetim bu örgütlerin büyük bir bölümü arzularının CHF tarafından yerine getirildiği gerekçesiyle kapatmıştır.

Milliyetçiliğin en önemli mobilizasyon araçlarından Türk Ocakları ve uzun dönem Osmanlı kadın hareketinin etkili örgütlerinden olan Türk Kadınlar Birliği [Çakır: 1996] de aynı gerekçelerle kapatılmıştır. Devlete bakan İttihatçı gözlerle, toplumu şekillendirmeye çalışan Kemalistlerin aralarındaki farklar bu noktalarda ortaya çıkmaktadır.

Jön Türkler, İttihatçılar ve Kemalistler kendi hareketlerini ve ideolojilerini devrim ve devrimci (yani ihtilâl ve ihtilâlci) olarak nitelendirmemişlerdir. Kendilerine yakıştırdıkları terimler inkılâp ve inkılâpçıdır. Hepsi de temelde ihtilâlden sakınan ideolojik pozitivistler oldukları için, sosyal ve siyasal değişimin ve ilerlemenin "düzen ve birlik içinde" olmasını savunmuşlardır. İşin içine sınıf çatışmalarının karıştığı, belli toplumsal ve ekonomik ilişki ve kurumların yıkıldığı gerçek bir devrim anlayışı değildir onlarınki. Onların kastettiği ve amaçladığı, bir "millî burjuvazi yaratmak", üstelik siyasal kurumları ile de liberal değil, korporatist bir burjuva toplumu yaratmaktı. Bir bölümünde ikircikli ya da eğreti bir Fransız devrimi retoriği vardıysa da, (...) egemen ideolojileri yalnız postliberal değil, değişen açıklık derecelerinde antiliberal bir korporatist kapitalist ideolojiydi [Parla: 1993].

Kemalistler açısından, İttihat ve Terakki ile ilişkileri resmi söyleme yerleşen şekliyle oldukça nettir: "İttihad ve Terakki Fırkası namına teşrik-i mesâî için hiçbir teklif almadım. Esasen bugün kimse İttihad ve Terakki Cemiyeti veya Fırkası namına hareket etmek selâhiyyetini haiz değildir ki bana böyle ve bu namda bir müracaat vâki' olabilsin. Çünkü herkesçe ma'lûm olduğu üzere mezkûr cemiyet mütârekenin ferdâsında o vakitki İttihad ve Terakki merkez-i umumîsinin davetiyle merhum Talât Paşa'nın riyâseti altında akdedilen kongresi kararıyla Teceddüd Fırkası'na inkılâb etmiş ve bütün hukuk ve emvâlini mezkûr fırkaya devrederek İttihad ve Terakki namının tarihe tevdî' edildiğini ilân etmişti. Vaktiyle zaten birçoğumuz o cemiyetin müessis veya azasından bulunuyorduk. Son kongresi kararıyla tarihe intikal eden mezkûr cemiyetin müntesibleriyle bilâhare teşekkül eden Teceddüd Fırkası mensublarının kısm-ı küllîsi büyük milletimizin azm-i bülendinden doğan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ne iştirak ve iltihak etmiş ve bu cemiyetin programını kabul eylemiştir". Mustafa Kemal'in, Anadolu'daki direnişin önderliğinin kendisine İttihat ve Terakki temsilcileri tarafından önerilip, önerilmediği ile ilgili sorulan bir soruya verdiği bu cevap daha dikkatli okunduğunda, İttihatçılıktan Kemalizme uzanan yolun, ikisi arasındaki benzerlikler ve farklılıkların iyi bir özetidir. ❐

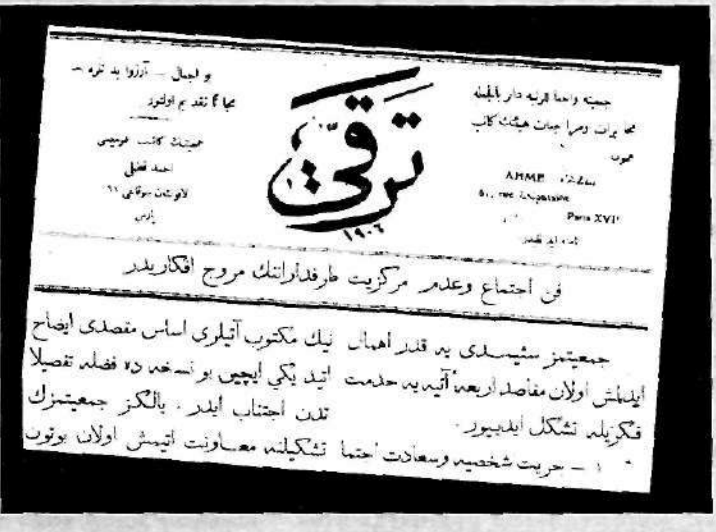
Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima

Türk Liberalizminin Kökenleri

KAAN DURUKAN

GİRİŞ

Mehmed Sabahaddin, yaygın olarak tanındığı ismiyle Prens Sabahaddin, Türkiye'de sosyoloji alanının kurucularından biridir. Nurettin Şazi Kösemihal'in belirttiği gibi, geride bıraktığımız yüzyılın başında, Türkiye'de iki önemli sosyoloji ekolü vardı: Ziya Gökalp'in şahsında temsil edilen Comte-Durkheim çizgisi ve Prens Sabahaddin'in savunuculuğunu üstlendiği, Henri de Tourville, Edmond Demolins ve Paul Descamps'ın, Frédéric Le Play'in teorisini geliştirerek biçimledikleri *Science Sociale* (Sabahattin, 1965, önsöz: 6-7). Gökalp üzerine, elimizde ciddi boyutta bir literatür olmasına rağmen, Prens Sabahaddin, Niyazi Berkes'in "Unutulan Adam: Yusuf Akçura" (Berkes, 1976) makalesinin başlığını hatırlatır şekilde, neredeyse unutulmuş durumdadır. Vaktiyle, Kösemihal, Cahit Tanyol, Cavit Orhan Tütengil gibi Türk sosyolojisinin öncüleri Sabahaddin hakkında bazı küçük ölçekli çalışmalar kaleme almışlardır (Kösemihal, 1953a, 1953b; Tanyol, 1949; Tütengil, 1949, 1954. Sosyolog olmamasına rağmen, Tunaya, 1948), ancak bunların dışında, elimizde Nezahet Nurettin Ege'nin Sabahaddin'in içeride ve dışarıda basılmış makalelerini, ana eseri olan "*Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*"in tüm metnini ve şahsi yazışmalarını ihtiva eden, birinci el kaynak anlamında zengin bir toplama olan, ama analitik değeri oldukça sınırlı kitabı haricinde fazlaca bir materyal yok (Ege, 1977). Bu ilgisizliğin/yoksaymanın temel nedeni, Emre Kongar'ın haklı olarak altını çizdiği gibi, Türk sosyolojisinin evrimini belirleyen politik dalgalanmalardır (Kongar, 1982: 15). 20. yüzyılın başlarında, Émile Durkheim'ın *solidarité* (*ictimai tesanüd*-sosyal dayanışma) kavramının etrafında Türk milliyetçiliğinin altyapısını tanımlayan Ziya Gökalp yeni rejimin öndegelen teorisyeni idi (Gökalp üzerine klasik çalışma, Heyd, 1950. Ayrıca, Gökalp, 1959. Gökalp'in korporatizmi hakkında, özellikle, Parla, 1985). Pozitivist "Ben, sen yok biz varız" sloganının hakim anlayış olduğu 1920'lerin korporatist atmosferinde, Sabahaddin'in özel teşebbüs veya *adem-i merkeziyet* tarzı fikirlerinin anlamlı olmayacağı, dinleyici bulamayacağı açıktı (Hanioğlu, 1985: 383). Diğer yandan, Sabahaddin'in Osmanlı hanedanıyla olan bağı, yeni yönetimin otoritesini, bir potansiyel tehdit olma hasebiyle, yakından ilgilendiren bir başka faktördü. Unutmamak gerekir ki, yeni yönetici kadro tarafından (büyük ölçüde, haklı olarak) İttihat ve Terakki'nin ideoloğu olarak algılanan Gökalp bile, Cumhuriyet'in ilk günlerinde şüphe altında idi (Georgeon, 1996a: 65).


ترقی
١٩٠٦
فن اجتماع وعدم مرکزیت طرفدارانک مروج افکاریدر

"Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti"nin yayın organı olan Terakki, Prens Sabahaddin'in "liberal" görüşlerinin sözcüsü olmuş, zaman zaman Science Sociale okulunun yazarlarının çevirilerine de yer vermiştir.

Bunlara ek olarak, Sabahaddin'in karşıtları olan İttihatçılarla Cumhuriyet'in yönetici çevrelerinin sosyal tabanı aşağı yukarı aynıydı. Dolayısıyla, Sabahaddin'in asker ve sivil entelijensiyaya referans vererek memur sınıfına getirdiği ağır eleştirilerin doğrudan muhatabı onlardı.

PRENS SABAHADDİN'İN HAYATI

Prens Sabahaddin'in doğum tarihi biraz tartışmalıdır: Ege, 1879 yılını zikrederken (Ege, a.g.e. 31), Ali Erkul genel olarak kabul gören tarihin 1878 olduğunu belirtir (Erkul, 1982: 83). Sarayın damadı olan Mahmud Paşa ile Sultan Abdülmecid'in kızı, II. Abdülhamit'in kızkardeşi olan Seniha Sultan'ın oğludur (Büyük çoğunluk -Kuran, 1945, 1948; Ramsaur, 1965; Mardin, 1994; Hanioğlu, 1995; Kansu, 1997- "Damat Mahmud Paşa" ifadesinde mutabıkken, yabana atılamayacak iki isim -Shaw ve Shaw, 1977; Zürcher, 1995- "Damat Mahmud Celaleddin Paşa" diyor). Aslında, Osmanlı saray hiyerarşisinde şecerede baba tarafı belirleyici olduğundan, gerçek anlamda bir Prens değil, ancak Sultanzade'dir; muhtemelen, Berkes'in iddia ettiği gibi, Prens unvanını Avrupa kamuoyunda prestij kazanmak amacıyla tercih etmiştir (Berkes, 1973: 350).

Akrabalık bağının yanında, Mahmud Paşa II. Abdülhamit'in yakın arkadaşıdır, ancak daha sonra Ali Suavi'nin önderliğini üstlendiği Çırağan Sarayı Vak'asına adı karıştığı gerekçesiyle (Shaw ve Shaw, a.g.e. 258), Adalet Nazırı olduğu Kabine'den Sultan tarafından azledilir. Yalısında gözetim altındayken, Mahmud Paşa'nın ana meşgalesi oğulları Sabahaddin ve Lütfullah Efendilerin eğitimidir. Yalı, bir bakıma "özel bir üniversite" gibidir (Ege, a.g.e. 6), dönemin öndegelen entelektüelleri, gençlere hem Doğu hem Batı kültürlerini öğretirler. Sözgelimi, Fransızca'ya hakimiyetleri dikkat çekicidir (Erkul, a.g.m. 85). Sabahaddin'in doğa bilimlerine, özellikle kimya, biyoloji, astronomi ve tıbba ciddi bir ilgisi vardır. Sonraki dönemdeki Paris yıllarında, Sorbonne'da bu konulardaki derslere devam eder (Ege, a.g.e. 35). Diğer yandan, yirmi yaşında Ibn Haldun'un *Mukaddime*'sini

okumaktadır, bu da, genç soylunun sosyal bilimlerdeki kapasitesini gösterir (Tütengil, 1954: 20). Yurtdışı yıllarında, Sabahaddin'in sekreterliğini üstlenen Joseph Denais de onun bu niteliklerine değinir. (Denais, 1909).

1899'da, bir suikast girişiminden çekinen Mahmud Paşa oğullarıyla birlikte Paris'e kaçar. Bu kaçışta, Paşa'nın Bağdat Demiryolları imtiyazının bir İngiliz firmasına verilmesine ilişkin arzusunun yerine getirilmeyişinin de payı var gibidir (Hanioğlu, 1995: 143; kendisi de Jön Türklerin Sabahaddin kolundan olan Ahmet Bedevi Kuran iddiayı şiddetle reddeder: Kuran, 1945: 66). Paşa, Abdülhamit istibdadına karşı Jön Türk hareketi içinde yer alma kararındadır.

Babalarıyla birlikte iki "Prens'in" gelişi, o dönemde bir taraftan bazı önderlerinin Abdülhamit'le uzlaşarak İstanbul'a dönmesi, diğer taraftan kendi iç çekişmeleri yüzünden belli bir moral bozukluğu yaşayan muhalefet çevrelerinde bir hareketlenme yaratır. Çünkü pek çok aydın, özellikle genç Sabahaddin'in sosyoekonomik sorunlara olan vukufuyla, hareketin liderliğini alacağı inancındadır (Kutay, 1980: 128; ayrıca, Kuran, 1948: 179). Şubat 1902'de, iki Prens tüm muhalif kuvvetleri Abdülhamit despotizmine karşı tek cephe halinde birleştirmek amacıyla Paris'te bir kongre düzenler. Batı literatüründe, toplantının liberal karakteri fazlasıyla vurguludur: önce Ernest Edmondson Ramsaur, daha sonraları Roderic Davison ve Stanford Shaw, birleşimi "Osmanlı Liberaller Kongresi" olarak isimlendirirler (Ramsaur, a.g.e. 66; Davison, 1981: 103; Shaw ve Shaw, a.g.e. 258); aynı şekilde, Feroz Ahmad da katılımcıları "liberaller" olarak tasvir eder (Ahmad, 1993: 3). Aslında, toplantı içinde pek çok farklı anlayışı barındıran Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi'dir, "Birinci Jön Türk Kongresi" ifadesi sonraki dönemlere aittir (Erkul, a.g.m. 92-93). Gerek toplantıda yaşananlar, gerekse sonrasındaki yol ayrımları muhalefetin ortak paydalar etrafında tanımlanmış yekpare bir yapısının olmadığının göstergesidir. Belli başlı grupların yanısıra, Yusuf Akçura, Midhat Paşazade Ali Haydar (Kuran, 1945: 151) ya da en genç katılımcılar olarak Abdülhak Şinasi, Doktor Şefik Hüsnü gibi bireylerin varlığı (Kuran, 1948: 181) bile parçalılığa işaret eder. Herhalde en akılcı yaklaşım, "Osmanlı Muhalefetinin İlk Kongresi" gibi kapsayıcı bir tarif üzerinden hareket etmek (Hanioğlu, 1995: 173) ve Tunaya'nın gevşek "Jön Türk" tanımından yola çıkarak, imparatorlukta yükselen ihtiyaçlara uygun değişiklikler isteyen tüm reformcu ve devrimcileri anlamaktır (Tunaya, 1952: 103).

Kongredeki tartışmalar iki merkezî tema etrafında yoğunlaşır: devrimde askerî güçlerin kullanılması ve yabancı devletlerin müdahalesi. Hilmi Ziya Ülken birinci konunun büyük bir sorun yaratmadığını yazar; Sabahaddin de devrimci bir harekette silahlı gücün önemini kabul etmektedir (Ülken, 1992: 133) Zaten, Prens'in daha sonra Arnavut milliyetçiliğine yönelecek olan İsmail Kemal (Vlora) aracılığıyla, akim kalan bir askeri darbe teşebbüsüne karışmış olması kuvvetli bir ihtimaldir (Ramsaur, a.g.e. 76-79; Lewis, a.g.e. 202; Zürcher, a.g.m.). Ancak, deyim yerindeyse kıyamet ikinci maddede kopar: "Osmanlı liberalizmi" ile "Türk milliyetçiliği" karşı karşıya gelmiştir (Lewis, a.g.e. 203). Prens, çoğunluğunu *anasır*'ın temsilcilerinin oluşturduğu bir grupla, dış güçlerin müdahalesi fikrini desteklemektedir.* Ancak başını Ahmet Rıza'nın çektiği ve ileride "İttihatçılar" olarak anılacak grup, böyle bir müdahalenin Osmanlı hükümranlık hakları-

(*) "Azınlık" tabiri daha sonraları Lozan Anlaşması'yla tanınmış olan bir hukuki statüyü işaret eder, bu yüzden Osmanlı dönemindeki kullanımlardan birisi olan, "unsur"un çoğulu anasır'ı tercih ettim. Ayrıntı için, Durukan, 2000: 347-349)

Prens Sabahaddin

CENK REYHAN

Prens unvanından da anlaşılacağı üzere Osmanlı hanedan ailesine mensup olan Sabahaddin, Sultan Abdülmecid'in (1823 - 1861) kızı, II. Abdülhamit'in (1842-1918) kız kardeşi Seniha Sultan'ın oğludur. Baba tarafı ise Osmanlı bürokrasisinde memur paşalardır. Burada ilgi çekici husus; bir imparatorluk sisteminde hanedana damat olan ve çok genç yaşlarında önemli devlet memurluğunda bulunan babası Damad Mahmud Celaladdin Paşa'nın, buna rağmen, kayınpederi II. Abdülhamit'e karşı sert bir muhalif olmasıdır.

Prens Sabahaddin'in doğduğu ve yetiştiği dönemde Jön Türkler, Abdülhamit'in istibdat yönetimine karşılık hürriyetin ilanı konusunda kamuoyu oluşturmak amacıyla siyasî iktidarın etkisinin kendilerine ulaşamayacağı dış merkezlerde, özellikle de Fransa'da toplanmışlardı. Damad Celaleddin Paşa da Abdülhamit ile geçinemeyerek oğulları Prens Sabahaddin ve Lütfullah Beyleri de yanına alarak 14 Aralık 1899'da deniz yoluyla Fransa'ya kaçtı. Böylece Prens Sabahaddin de bu Jön Türkler arasına katılarak entelektüel mücadelesine başlamış oldu.

Jön Türkler arasındaki hizipleşmeler ve azınlıkların değişik istek ve faaliyetleri doğrultusunda, bir orta yol bulabilmek düşüncesi ile, 4-9 Şubat 1902'de toplanan I. Osmanlı Liberalleri Kongresi, Prens Sabahaddin'in siyasal bir iddiayla ortaya çıkışına vesile oldu. "İstisnasız bütün Osmanlı İmparatorluğu adına ıslahat etme" niyetinin beyan edildiği bu kongrede benimsenen program ilkeleri şunlardı:

1 - Şahsî teşebbüsü geliştirmek ve netice itibarı ile idarî sistemde "adem-i merkeziyet" yolunu tutmak için Türk halkı arasında içtimaî eserler okumak zevkini uyandırmak.

2 - Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden muhtelif kavimler arasında bir "anlaşma zemini" uyandırmak.

3 - Daha ileri medeniyete sahip ülkelerde "Osmanlılar hakkını korumak" ve bu memleketlerde "umumî efkârı Osmanlı lehine çevirmek".

nın ihlali olacağını söyleyerek, şiddetle itiraz eder. Çoğunluk, Rum ve Ermeni delegelerin sayesinde, Sabahaddin taraftarlarında gözükmektedir (Akçam, 1999: 113), fakat bu "çoğunluk" bir nebze sorunludur: İlk olarak, organizasyonu Sabahaddin, Lütfullah ve İsmail Kemal üstlendiği için, davet edilenler büyük çapta bu üçlünün tercihlerini yansıtmaktadır; bunun yanında, Ermeni, Rum ve Arnavut toplumları ağırlıklı olarak temsil edilmekle beraber, imparatorluğun diğer halklarının orantılı bir katılımı pek söz konusu değildir (Hanioğlu, 1995: 182-184). Kongrenin muhalefetin birliğini sağlama yolundaki başarısızlığı kesinleştikten sonra, Sabahaddin Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti'ni kurar, rakipleri de Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti çatısı altında örgütlenir. 1907'de, Ermeni Taşnaksüdyun Partisi'nin çağrısıyla (Kansu, a.g.e. 78; Kuran,

4 - Memleket dahilinde cemiyet ve komiteler kurmak sureti ile bu "programın tatbikine çalışmak, muhtelif kuvvetlere cephe almak".

Jön Türklerin II. Abdülhamit'e karşı yaptıkları mücadelede izleyecekleri yöntem konusunda anlaşamamaları sonucunda, bu birleşik cephe muhalefeti bölündü. Sabahaddin'in önderliğindeki kanat, anılan kongreden hemen sonra "Teşebbüs-i Şahsî ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti"ni kurdu (TŞAMC). Merkezi Fransa'da bulunan bu cemiyet, küçük tüccar ve âyanların yanında, azınlıkları da bünyesinde barındırmakta idi. Cemiyetin yayın organı, *Terraki Dergisi* idi. Cemiyetin amaçları bu derginin ilk sayısında (1322-Miladî 1906) "Fenn-i ictimaî ve adem-i merkezîyet taraflarının müverric-i efkârıdır" diye ifade edilirken, aynı yıl "Anadolu Kıyımları" başlığı ile yayımlanan 9. sayıda "Teşebbüs-i şahsî (ile Kanun-ı Esasî) ve adem-i merkezîyet taraflarının müverric efkarıdır" şekline dönüşür. 1323 (Miladî 1907) tarihli bir yazıda ise "Kanun-ı Esas-i"nin yerine "Meşrutiyet" tabiri eklenir.

Esasen halkın pek anlayamadığı bu hareket gençler, azınlıklar ve tüccarlar arasında taraftar bulmuştur. İlginç olan bir husus, TŞAMC'nin de ideolojik rekabet halinde bulunduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) gibi askerî okullarda da kabul görmesidir. TŞAMC'ne ilgi gösteren gençler yurt içinde çeşitli bölgelerde teşkilatlar ve dernekler kurarak cemiyetin faaliyet alanının genişletmişlerdir. İhtilalcı Askerler Cemiyeti, Harbiye Yüksek Mektepler İttihadı, Cemiyeti-i İnkılâbiye bunlardandır. Ayrıca cemiyetin İstan-



Prens Sabahattin: Gerçekten, modernleşmenin ana akımının görece özgürlükçü karşı kutbu mu?

1945: 234), ikinci bir kongre toplanır, ancak karşıt hizipler arasında bir anlaşma arayışı sonuç vermez (Kongre başkanlığı bile Prens Sabahaddin, Ahmet Rıza ve Haçatur Malumian adlı Ermeni temsilci arasında paylaştırılmıştır: Shaw ve Shaw, a.g.e. 265).

1908 Devrimi'nden sonra, Sabahaddin İstanbul'a döner ve halk tarafından bir hürriyet kahramanı olarak saygı görür. Ancak, zaman gösterir ki, Abdülhamit devri istibdadının yeri bir başka baskı rejimi, İttihat ve Terakki yönetimi tarafından doldurulmuştur. Sabahaddin'in halk nezdindeki popülaritesi ve perde arkasında etkili olduğu Ahrar Fırkası'nın faaliyetleri yüzünden (Shaw ve Shaw, a.g.e. 277-281; Ülken, a.g.e. 33), İttihat ve Terakki Prens'i sıkıştırmaya başlar: konuşmaları engellenir; Hüseyin Cahit gibi İttihat ve Terakki'ye yakın basın mensupları, halkı, özellikle *adem-i merkeziyet* prensibinin

bul, Erzurum, İzmir ve Trabzon'da, Meşrutiyet öncesinde, yoğun faaliyetlerde bulunan şubeleri vardır.

1908 yılındaki "Hürriyet İlanı"ndan sonra 14 Eylül 1908'de Ahrar Fırkasını kuran Prens Sabahaddin, bir Abdülhamit'i ortadan kaldırmakla hürriyet ve bireysel serbestliğin gerçekleştirilemeyeceğini savunarak, iktidar üzerindeki denetimini geliştiren İTC'ye muhalefet etmiştir. Daha ziyade bürokratlara dayanan İTC idarî ve siyasî merkeziyetçiliği, hürriyetin ilan edilmesinde izlenecek evrimci yöntemde yabancı müdahalesi aleyhtarlığını ve toplumcu bir sosyal organizasyonu temsil etmektedir. Buna karşılık TŞAMC, saray çevresine karşı hareket serbestisi kısıtlanmış ticarî alanda pazar arayan yabancı sermaye, iltizam alan mültezimler ve gelişen komprador burjuvazi, azınlıklar ve eşrafa dayanır. İdarî adem-i merkeziyetçilik, hürriyetin ilan edilmesinde izlenecek devrimci yöntemde yabancı müdahalesi taraftarlığı ve bireyci bir sosyal organizasyonu savunmaktadır. Birçok bakımdan zıtlaşan bu iki grubun kesiştikleri ortak amaç milli burjuvazi yaratmak düşüncesidir. Ayrıca her iki örgüt de toplumu bir makine gibi görüp, onu partilerinin modernleşme programları ile düzenlemeye ve karmaşık toplumsal ilişkileri bu programlara dayanarak çözmeye çalışmaları ve bu yönleri ile 'mühendis ziniyetine' sahip olmaları (Sabahaddin'in deyişiyle "fennî isbatlar"a dayanmak) bakımından benzeşmektedirler. Ayrıldıkları nokta, esasen "devleti kurtarma" fikrini yorumlayış tarzlarıdır. İTC ve liderleri imparatorluk bünyesinde bazı modernist dönüşümler yapmak suretiyle devleti kurtarmayı hedeflerken, Prens Sabahaddin eski düzenin "esaslı bir tenkidi" ile bir yeni düzen tasarlamaktadır.

Kasım-Aralık 1908 genel seçimlerinde Prens Sabahaddinci Ahrar Fırkası ancak tek adayını meclise sokabilmiştir. Kurumsal siyasî etkisinin sınırlı olmasına rağmen, uzun mücadelelerden sonra siyasî iktidara yaklaşan İTC için Prens Sabahaddin'in muhalefeti rahatsız edici bulunmuştur. Kendiliğinden ve dağınık, sistemsiz bir muhalefete dayanan 31 Mart 1325 (13 Nisan 1909) isyanının ardından İTC'nin iktidarını sağlamlaştırmasıyla, 31 Mart Vakasında payı olmakla suçlanan Sabahaddin ve onun hareketi üzerindeki baskı yoğunlaşacaktır. Yazıları sansüre uğramış, kendisi gözaltına alınmıştır. Hatta bu tepki Prens Sa-

anasır'ın politik bağımsızlığı olduğunu yazarak, kışkırtır ve nihayet, 31 Mart Vak'ası'nın destekçilerinden olmakla suçlanır. Gıyabında idama mahkûm edilir ve yine yurtdışına kaçar (Zürcher'e göre, bu kaçış Mahmud Şevket Paşa'ya yönelik suikastla alakalıdır). 1918'e kadar, siyasi ve bilimsel aktivitelerini orada sürdürür, İttihat ve Terakki'nin siyasal hasmı olmasına karşın, ülke yararına olduğunu düşündüğü bazı eylemlerini destekler. İttihat ve Terakki iktidarının düşüşünden sonra ikinci kez geri döner, ancak kariyerinin ilk yıllarına oranla, çok pasiftir. Halen Osmanlılık kavramına olan inancını yitirmemiştir, ancak Kurtuluş Savaşı'na da büyük sempatiyle yaklaşır. Kütahya-Eskişehir muharebelerinde yaşanan yenilgiden sonra Ankara'ya gönderdiği, Milli Mücadele'yi ve onun lideri olarak da Mustafa Kemal'i öven telgraf, bu açıdan samimiyetinin bir kanıtı sayılabilir (telgrafın metni

bahaddinci Doktor Hicri Bey'in Diyarbakır'da tutuklanmasına, Faiz Bey'in Adana'da "kaza kurşunu" ile katledilmesine, Hasan Fehmi Bey'in basında İTC'yi eleştirdiği için, Mısır'da Ahmet Samim Bey'in Ahrar Fırkasının kurulmasında etkili oldukları için öldürülmesine kadar ileri gitmiştir. Cihan Harbi döneminde, İTC sultası alabildiğine pekişir. 1920'de, Prens Sabahaddin tekrar Avrupa'ya gider. 1924 yılında hanedan mensuplarına getirilen yasaklama onu da kapsayacak, *Sabahaddin* 1948 *yılında* İsviçre'de vefat edecektir.

Prens Sabahaddin eserlerinde Osmanlı toplumunun geri kalmasının sebeplerini tahlil etmiş ve Le Play Okulu'nun sınıflandırma metodolojisine göre çözüm önerilerinde bulunmuştur. Ona göre, geri kalmışlığın temelinde yatan sebep, kamusal hayat ile özel hayat alanlarının iktidar sınırlarının belirsizliğidir. Yani, siyasî iktidar teba üzerinde egemenlik kurup onların özgürlüklerini sınırlarken, teba da *buna karşı kendisini koruyabilecek* siyasî mekanizmaları geliştiremediği için üzerinde egemenlik kurulmasına katkıda bulunmuştur. Bunu sebebi bireyi toplum ve devlet karşısında özgürleştirebilecek bir eğitim sisteminin *olmamasıdır. Bu zaafları gidermek* için yapılacakların en önemlisi özel hayatın kamusal hayata üstün kılınmasını sağlamak ve Batılı anlamda bir vatandaş tipi yaratmaktır. Kısaca amaç, toplumu kökten değiştirmektir. Bunu sağlayacak olan araç ise eğitimdir. Prens Sabahaddin'in ideal toplum anlayış ve ıslahat programını, şu sözleri özetler: "Vali ve diğer memurların salahiyyetini arttırmak, Mecalis-i Umumiyyeyi bir an evvel açtırmak ve bu suretle ahalimizi verdiği verginin *mahall-i sarfını en muvafık bir suretle* tayin ve teftişe alıştırmaktan ibaret kalıyor. Bundan dolayıdır ki, adem-i merkezîyete müteallik neşriyyatımızda daima Kanun-ı Esasinin 108 inci maddesine istinaden istediğimiz (...) adem-i merkezîyyet, tevsi-i mezuniyyet ve tefrik-i vezaifden başka bir şey değil; yalnız tevsi-i mezuniyyet, adem-i merkezîyyet-i idarenin ismi değil, tarifidir."

Prens Sabahaddin'in mevcut Kanun-ı Esasî'nin 108'inci maddesinden *ilham aldığını iddia* ettiği bu talepleri, TŞAMC'nin programıyla birlikte düşünüldüğünde "federatif" bir devlet yapısından bahsettiği ortaya çıkmaktadır. TŞAMC'nin programı, Osmanlı siyasî kültürünün ve siyasî ideolojisinin

için, Ege, a.g.e. 417. Kuran, metnin İstanbul basınına da dağıtıldığını söyler: Kuran, 1948: 312). Bu yılların kayda değer olayı, başeseri olan ve İttihat ve Terakki devrinde yasaklanan *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* in yeniden basılmasıdır.

Yeni rejimin kurulmasından sonra, hanedan mensuplarının ülke dışına çıkarılmasını emreden kanun uyarınca, Türkiye'yi terk etmek durumunda kalır. 1924-1948 arasında, Avrupa'nın değişik ülkelerinde yaşar ve *science sociale* üzerine çalışmaya devam eder. Birçok konu hakkında makaleler yazar: Sovyet Rusya'nın yayılışı (Ege, a.g.e. 458), Truman doktrinin değerlendirilmesi (Ege, a.g.e. 482-483), Çekoslavakya'da yaşanan olaylar (Ege, a.g.e. 489) bu dağınık ilginin bazı temalarıdır. Son yıllarında, büyük maddi imkânsızlıklar içinde yaşar. 30 Haziran 1948'de İsviçre, Neuchâtel'de hayata veda eder.

topyekûn yeniden tanımlanmasını gerektiren iki ilkesel temele dayanır:

1. İdarî bakımdan: Siyasî iktidarın toplum üzerindeki tahakkümünü, belli hukuk kaidesi dahilinde kısıtlamak yönündeki "adem-i merkeziyet", "tefrik-i vezaif", "tevsi-i mezuniyet" prensiplerine dayalı idarî anlayış.

2. Ekonomik bakımdan: Muhafazakâr karakterli memurların oluşturduğu durağan yapının yerine, girişimci karakterle burjuvazinin temel alındığı aktif bir iktisadî yapının kurulmasını öngören "şahsî teşebbüse" dayalı ekonomi prensibi.

Sabahaddinci tasavvura göre, uygulanacak liberal modernleşme programı ile hem tebanın bulunduğu bölgenin sorunları ile anında ve yerinde ilgilenmesi sağlanarak onun bireyleşip vatandaşlık statüsüne ve bilincine ulaşması hedefine erişilecek, hem de kaynağını padişah ve bürokratlara karşı eşraf, gelişen burjuvazi ve azınlıklardan alan bir meşruiyet anlayışı ile siyasî katılım daha geniş bir alana yayılacaktır. Batı'daki gelişimin aksine, bir burjuva devrimi gerçekleştirecek altyapıyı Osmanlı bünyesinde bulamayan Prens Sabahaddin, bu reformu "sosyal ilim" metodu aracılığıyla yapay olarak gerçekleştirmeyi tasarlamıştır.

Prens Sabahaddin'e göre toplum yapısını değiştirmedikten sonra yönetim şeklinin adı: "Mutlakiyet, Meşrutiyet, cumhuriyet hangisi olursa olsun, netice daima bir: Tagallüb-i siyasî, teseffül-i ictimaî!..." dir. Toplumları bütüncü ve bireyci olmak üzere mutlak iki kategoriye ayıran " Science Sociale" (=ilm-i ictimaî) programının sınıflandırma yöntemi Prens Sabahaddin'in idealindeki toplumu yaratmak için kullandığı metottur. "Karanlıkları aydınlatan" bu programa göre; önce Osmanlı İmparatorluğu'nun toplum yapısının hangi toplum tipine dahil olduğu araştırılacak ve bu programın evrensel mutlak doğruları Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut hastalıklı yapısını iyileştirmek için kullanılacaktır. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun temel problemi toplumcu yapıdan bireyci yapıya geçememesidir. Prens Sabahaddin'e göre; oluşturulacak yeni toplum tipinde, özel hayatımızda Anglosakson bireyciliğine dayanan bir eğitim sistemi geliştirmek suretiyle "cemiyeti teşkil eden efraddan herbirinin o yahud herhangi cemiyetde olursa-olsun yaşamak için ailesine, akrabasına, hükûmetine dayanacağı yerde, doğrudan doğruya kendine güvenme-

PRENS SABAHADDİN'İN FİKİRLERİ

19. yüzyıl Osmanlı aydınlarının ana kaygısı olan devletin bek'ası kavramı, Prens Sabahaddin'in düşüncesinde de önemli yer tutar (Ege, a.g.e. 375; başka yansımaları için, Mardin, a.g.e.). Bu bölümde, Prens Sabahaddin'in bu can alıcı sorunu çözmek için ortaya koyduğu öneriler ele alınacaktır.

Science Sociale (İlm-i İctima)

Sabahaddin'in düşünce sisteminin temeli, Le Play tarafından kurulmuş olan *science sociale*'dir. Zaten, o devirde her düşünürün etkisi altında kaldığı bir "ustası" vardır; Sabahaddin de Le Play'den etkilenmiştir (Georgeon, 1996a: 138; Lewis, a.g.e. 231). Bu sosyolojik yaklaşım sonraları Demolins, De Tourville ve Descamps tarafından geliştirilmiştir: bu üçlünün içinde Demolins, "*À quoi tient la su-*

si, muvakiyetini kendi teşebbüsünde aramasını" gerçekleştirebilecekleri bir kabiliyet verilmesi gerekir. Kamu hayatında ise, yukarda değinildiği gibi, belediye ve yargı işleri köylere kadar genişletilecek ve yerel yönetimlerin üzerinden idarî vesayet ve memur tahakkümü kalkacaktır. Prens Sabahaddin adem-i merkezileşme doğrultusundaki görüşlerini, imparatorluğun her bölgesinde farklı periferileşme süreci yaşandığı ve bölgelerarası toplumsal ve ekonomik farklılıkların modernleşme/kapitalistleşme zemininde belirginleştiği bir safhada, bu farklılıkları dikkate almadan toptancı bir şekilde savunmuştur.

Prens Sabahaddin'den önce bazı İttihat ve Terakki liderleri bürokrasiye karşı az çok tavır almış, bunlardan Mizancı Murat, "asalak Yıldız bürokrasisinden", Ahmet Rıza devlet işlerinin tembel Osmanlı bürokrasisinden alınarak uzmanlara verilmesi gereğinden bahsetmişti. Fakat Sabahaddin'in bu konudaki eleştiri ve hedefleri çok daha köktenciydi.

Prens Sabahaddin'in yararlandığı "Science Sociale programı" esasen Le Play Okulu'nun, Fransız toplumunun bunalımlarını çözmek amacı ile geliştirdiği, felsefi temelleri olan bir yöntemdi. Bu sosyoloji okulunun, savaşlar, zenginleşme ve fakirleşme, dinin oluşması ve cemaat bütünlüğünün bozulması, nüfusun artması, azalması ve sosyal düşmanlıklar gibi konulardaki sosyolojik irdelemelerine değinmeyen Prens Sabahaddin, Osmanlı toplumunun o an içinde bulunduğu durum ile Le Play'ın Fransa'sı arasında paralellikler kurmakta ve özgül bir toplum bozukluğu düzeltmek amacıyla geliştirilmiş sosyal teknikleri siyasal program yerine koymakta, "İlm-i İctimaiye"ye Osmanlı'nın idarî hayatından, askerî yapısına kadar her alandaki problemlerini çözebilecek bir sihirli değnek rolü biçmekteydi.

Öte yandan, Prens Sabahaddin'in savunduğu "liberalizm" ile liberalizmin felsefî-tarihî birikimi arasında tam bir örtüşmeden söz edilemez. Fikirlerinde liberalizmin klasik referanslarına ulaşmamıştır. Bütünlüklü, tutarlı bir liberalizm felsefesi kuramadığı içindir ki, yazıp çizdiklerinin başı ve sonu şöyle özetlenebilir: "Kuvve-i askeriyyedir, kuvve-i askeriyye ise servet-i milliyye ile artar; servet-i milliyyeyi artıracak şey?.. teşebbüs-i şahsî!.. Teşebbüs-i şahsiyi teshil edecek tarz-ı idare ?.. Adem-i merkezîyyet..."

périorité des Anglo-Saxons?" (Anglosaksonların üstünlüğü neye bağlıdır?) adlı eseriyle öne çıkar. Gerçekten, İbrahim Alaettin Gövsa'nın belirttiği gibi, Sabahaddin'in *science sociale*'in öğretilerine kesin bir inancı vardır; onun gözünde, bu öğretiler tüm sosyoekonomik problemlere çözüm getirecek sihirli formüllerdir (Gövsa, 1946: 332). Sabahaddin'in yazılarında, *science sociale*'in önemli isimlerinin haricinde başka atıf pek görülmez. Aynı zamanda Prens, Demolins'in yakın arkadaşıdır ve alandaki araştırmaları maddi olarak desteklemiştir.

Demolins tarafından ortaya atılan, *formations communautaires* (kamucu/*iştiraki* ya da *tecemmüi* yapılar) ile *formations particularistes* (bireyci/*infiradi* yapılar) arasındaki ayrım, *science sociale*'in temel bir savıdır. Coğrafya, Aydınlanma düşünürlerini, örneğin Montesquieu'nün iklimler teorisini (*théorie des climats*) andı-

rır şekilde, insan topluluklarının karakteristik özelliklerini belirleyen önemli bir faktör olarak görülür: coğrafi sebeplere bağlı olarak, bazı toplumlar özel girişim güdüsü olan gerçek bireyler yetiştirirken, diğer bazıları toplum, kabile veya ailelerinin normlarına tâbi üyeler yaratırlar. Sabahaddin, ünlü coğrafyacı Elisée Reclus'nün etkisiyle (Ege, a.g.e. 64), İskandinav yarımadasını bireyciliğin yükselişi için uygun görürken, sıkı toplumsal bağların olduğu Orta Asya steplerinde bunu mümkün görmez (Ege, a.g.e. 209; ayrıca, Sabahattin, a.g.e. 45). Bu ayrımın ışığında, az gelişmişliğin coğrafyasını, Asya, Doğu ve Güney Avrupa, Afrika ve Güney Amerika'yı kamucu, Batı Avrupa ile Kuzey Amerika'yı da bireyci olarak tanımlayarak çizer (Sabahattin, a.g.e. 43). Düşüncesinde Sosyal Darwinizm'in izleri görülür (Hanioğlu, 1985: 383); diğer yandan Oryantalist bir perspektifi olduğu da açıktır.

Bazı makalelerinde tersini yazmış olsa da, Sabahaddin meşruti yönetimin imparatorluğun çöküşüne bir çare olamayacağını savunur (Meşrutiyet lehine satırları için, Ege, a.g.e. 67, 159, 239). Sorun, esas itibarıyla, Osmanlı toplumunun kamucu yapısıdır (Sabahaddin, a.g.e. 38; ayrıca, Ege, a.g.e. 121-124 ve Erkul, a.g.m. 95-96). İmparatorluğu kurtaracak tek ihtimal, kamucu yapıdan bireyci yapıya geçiştir. Toplumsal özellikler coğrafi koşulların sonucu olduğundan, bu iş ilk bakışta imkânsız gözükür, ancak, *ilm-i ictima* sayesinde toplumu değiştirme yönünde bir imkân vardır (Erkul, a.g.m. 120).

Sabahaddin'in toplumsal yapıya dair analizi kesinlikle ilgi çekicidir, ancak bu geçişin araçları yazılarında açıkça belirtilmemiştir. Önerisi, erkek ve kız çocukların girişimci özellikler kazandırmaya yönelik olarak, bireyci bir mantıkla eğitilmesidir; ancak kendisi sürekli olarak siyasi iktidar istemediğini vurguladığından, bu amaca yönelik bir sivil toplum hareketi de örgütlemediğinden, niyetinin nasıl gerçekleştirileceği hayli belirsizdir (Prens'in politik faaliyetleri ile iktidarı reddetme tavrı arasında da bir tutarsızlık vardır). Diğer yandan, bir başka açıdan bakıldığında, toplumsal yapılanmaya dair bir sorunun salt eğitim üzerinden giderek çözülüp çözülemeyeceği de tartışmaya açıktır.

Yukarıda görüldüğü gibi, Sabahaddin'in çerçevesi gayet kuramsaldır. Mardin, Prens'in önemli bir zaafının, bir sosyoloji tekniğini siyasal teori olarak, biraz da aceleyle, sunmak olduğunu yazarken haklıdır (Mardin, a.g.e. 296). Sabahaddin, *ilm-i ictima*'nın iki önemli unsuru olan alan çalışmalarını hiç yapmamış, monografilere de yönelmemiştir; Demolins'i Descamps'a tercih eder, çünkü Descamps özellikle monografik çalışmalarıyla tanınmıştır (Hanioğlu, 1985: 382). Berkes, onun tarih ve ekonomi bilgisinin zayıf olduğunu yazar (Berkes, a.g.e. 411), tamamıyla sosyolojik modeller üzerine kurulu yargıları, Osmanlı gerçeklerini değerlendirirken sıkça yetersiz kalır.

Teşebbüs-i Şahsi

Prens Sabahaddin'in bir Osmanlı burjuvazisi yaratma çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır (Sabahaddin, a.g.e. 25; Ege, a.g.e. 238; Erkul, a.g.m. 101). İngiltere örneğini takip eden Sabahaddin, bir burjuva sınıfının rolünün önemini görmüş ve bu sınıfı yaratmanın yollarını aramıştır. Yollardan birisi, aslında belki en etkili de olmayanı, özel girişimciliğin teşvikidir. Osmanlı toplumundaki memurların düşmanı olan Sabahaddin, onların ortadan kalkmasını kamucu anlayıştan bireyci anlayışa geçiş sürecinin önemli bir safhası olarak görür. Ona göre, yüzyıllar boyunca imparatorluğun en yetenekli kadroları, kamucu bir kafa yapısının etkisiyle, devlette memur olmayı tercih etmişler, bu sayede de varolan sistem kendini oldukça başarılı



"Sosyoloji"ye kurtarıcı bir ilim olarak ilgi duyan Osmanlı modernleşmecilerinin müstesna ilham kaynaklarından Frederique Le Play, 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da muhafazakâr ideolojiyi canlandırmaya çalışan bir düşünürdür. Aydınlanma karşıtıdır, geleneksel toplumun modernliğin etkilerine karşı korunmasına dönük çözümler aramıştır. Onun içinde olduğu, muhafazakârlığı bilimsel-ilerlemeci fikirlerle aşılayarak modernleştirme yönelimi, faşist ideolojilerin hazırlayıcılarından olmuştur.

biçimde tekrar üretmiştir. Mardin'e göre, Sabahaddin ile İttihat ve Terakki arasındaki gerginliğin önemli bir sebebi bu noktadır. Hareketin genelinde, bir nebze Abdullah Cevdet'in dışında, Mannheimcı anlamıyla bir ütopya eksikliği görülür (Mardin, a.g.e. 304; ayrıca, Jön Türkler'in "tutucu" niteliği için, Ahmad, 1984: 41); bu yüzden, Sabahaddin devrim sayılabilecek bir sosyal değişime niyetlenirken, Ahmet Rıza'nın gözünde nihai hedef olarak Meşrutiyet yeterlidir (Mardin, a.g.e. 198 ve 210). Açıktır ki, Sabahaddin'in getirdiği, "her türlü élite'in memur olduğu bir ülkede çok derin bir sosyal eleştiriydi" (Mardin, a.g.e. 292, ayrıca 307).

Meslek tercihleri göz önüne alındığında Sabahaddin'in gözde alanları ziraat, sanayi ve ticarettir (Erkul, a.g.m. 128); özellikle son ikisi Müslüman Osmanlılar için nispi olarak yeni olan bu alanlara, genç kuşakların dikkatini çekmek ister. Kafasındaki ideal, manevi değerlerin hâkim olduğu durağan bir sosyal yapı yerine, çok çalışma ve maddi kalkınma temelleri üzerinde yükselen bir toplumdur (Erkul, a.g.m. 118).

Adem-i Merkeziyet

Adem-i merkeziyet prensibi, Sabahaddin'in fikirleri arasında en ateşli tartışmalara sebebiyet verenidir. Berkes, bunun Sabahaddin'e özgü bir fikir olmadığının altını çizer: merkeziyetin kökeni Namık Kemal'e giderken *adem-i merkeziyet* Mithat Paşa'ya kadar uzanır (Berkes, a.g.e. 358). Yine de, bu tartışma Sabahaddin'in kariyerinde büyük yer tutar: *Adem-i merkeziyet* onun Osmanlıcılık anlayışının temelidir, ama diğer cepheden de İttihat ve Terakki'yle olan mücadelesinin ana temasıdır.

Daha önce değinildiği üzere, çatışmanın tohumları 1902'deki Birinci Jön Türk Kongresi'nde atılmıştır. Sabahaddin, imparatorluk dahilindeki milliyetçi akımları engellemenin tek yolunun *adem-i merkeziyet* olduğu inancındadır. Vurgulayarak belirtir ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarını çözecek olan yine Osmanlılardır (Ege, a.g.e. 103). Ancak, Ahmet Rıza ve Doktor Nazım, Bahaeddin Şakir gibi arkadaşları bu ifadeden siyasi merkeziyetsizliği anlarlar; *anasır*'ın temsilcilerinin Sabahaddin'e olan desteği bu arzunun

göstergesi olarak addedilir. Cepheleşme, kongreyle birlikte sona ermez: Sabahaddin'in, özellikle ikincisi Hüseyin Cahit'in sert saldırılarına cevaben kaleme alınmış üç *izah*'ı, fikrin gerçek niteliğini açıklamak iddiasıyla yazılmıştır, ama çaba boşuna çıkar.

Adem-i merkeziyet'ten Sabahaddin'in kastettiği idari merkeziyetsizliktir. İmparatorluğun geniş topraklarını dikkate alarak, Prens merkezî otoritece yetkin bir şekilde yapılamayan yerel yönetim, maliye, adalet gibi işlerin ilgili bölgenin yaşayanları tarafından üstlenilmesini ister. Bu sürecin işlemesi halinde, tebanın yönetime doğrudan katılımı ve devlet görevlilerini sıkı kontrolü mümkün olacaktır (Erkul, a.g.m. 127). Üstelik, yöre halkı bölgenin sorunlarını yakından bildiğinden, en etkili çözümleri de onlar üretebileceklerdir.

Liberalizm

Paradoksal bir şekilde Türkiye'de herhangi bir ideolojinin taraftarı olma iddiasındaki bazı aydınlar onun temel argümanlarına uymaz, buna karşın böylesi ideolojik eğilimleri reddeden başkaları da aslında söz konusu ideolojinin prototiplerini teşkil edebilir.

Bu parçanın başlığının yansıttığı gibi, Prens Sabahaddin, Ahmet Ağaoğlu gibi bazı isimler Türk liberalizminin kökenleriyle ilişkilendirilirler. Burada ilginç olan, Sabahaddin'in kendini liberal görmemesidir:

"İşte muhafazakârlık, liberallik, demokratlık, sosyalistlik, teceddüt veya milliyetçilik gibi nazariyeler, hep ilmî tahlil vokluğundan veya zihinlere yerleşmiş bâzı kanaatleri birer esaslı hakikat sayarak, onlardan istidlâl yoliyle hükümler çıkarmak yanlış usulünden ileri geliyor. Fakat ictimâî meselelerin (ilm-i ictimâ=La Science Sociale) ile tahliline girişilince açıkça görülüyor ki bütün bu etiketler, bu basmakalıp ünvanlar, hakikat halde hiç bir şey ifade etmiyor. " (Ege, a.g.e. 338-339)

Eğer liberalizmin evrensel, bir anlamıyla katı bir tanımından yola çıkılırsa, sözgelimi Madisoncı anayasacılık, Lockevari denge unsurları veya Rousseau tarzı halk egemenliğine referans verilirse, Sabahaddin'i liberal olarak anlamak biraz güç olur, çünkü ilk olarak François Georgeon'un belirttiği gibi, Prens Anglosakson modelini Demolins'in tercümeleri aracılığıyla, endirekt öğrenmiştir (Georgeon, 1996b: 31). Dolayısıyla Anglosakson liberalizminin kurucuları olan John Locke, David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham ya da iki Mill'ler onun yazılarında kendilerine yer bulamaz. Bunun yanında, pek çok Osmanlı/Türk aydınıyla Rousseau'nun bir mirasını paylaşarak, "genel irade"yi temsil ettiğine inanır. Halktan çok uzakta yaşayan bir seçkin olmasına rağmen, halk adına konuşur ve onu temsilen kararlar alır (Ege, a.g.e. 313; Erkul, a.g.m. 147). Bir rakibi, Bahaeddin Şakir, bu kopukluğu şöyle örnekler:

"Sabahattin Bey Boğaziçi'nde, Çamlıca'da, Erenköy'de saraylarında asude nişîn-i istirahat iken, küçük kalplerinde şûle fesan ateş-i hamiyyet sevkile milleti ikaz için ortaya atılan Mekteb-i Harbiye talebelerinin kanlı kanlı nefiy ve tağriplerini görememişlerdi. " ("Sabahattin Bey'e Cevap", Şura-yı Ümmet, 1 Haziran 1907, s. 2; zikreden Mardin, a.g.e. 289)

Ancak, yine de belirtmek gerekir ki, biraz daha gevşek bir tanımdan hareket edilmesi halinde, özel teşebbüse ve merkeziyetsizliğe yaptığı vurguyla, Osmanlı burjuvazisine atfettiği önemle, özellikle de Abdülhamit ve İttihat ve Terakki baskı rejimlerine karşı duruşuyla Prens Sabahaddin bir tür liberal olarak algılanabilir.

İngiltere Sevgisi

Baskın olarak Tanzimat'tan sonra, Osmanlı seçkinlerinin zihninde bir yabancı ülkeye sempati yer etmeye başlar; örne-

ğin, Mustafa Reşid Paşa'nın gözdesi İngiltere iken Âli Paşa Fransa'ya daha yakın durur, Mahmud "Nedimof" Paşa ise Rusya taraftarıdır. Bu yaygın eğilime uygun şekilde, Prens Sabahaddin de Osmanlı İmparatorluğu için en uygun modelin İngiltere olduğuna inanır.

Sabahaddin, İngiltere'nin ve özellikle İngilizce'nin giderek artan önemini değerlendirirken oldukça ileri görüşlüdür (Ege, a.g.e. 232), ancak hayranlığı biraz aşırıya kaçar: İngiltere'nin takdirini kazanma gereğini vurgular (Ege, a.g.e. 410) ve bireyci bir eğitim için, gençlerin İngiltere'ye gönderilmesini önerir (Ege, a.g.e. 231). Onun gözünde, Osmanlılar dış politikada İngiltere'nin yönlendirmesine tâbi olmalıdır (Ege, a.g.e. 250). Ayrıca, Hindistan ve Mısır'dan, bu geri kalmış ülkeleri "düzene sokmuş" (sömürgeleştirmiş?) İngiliz görevlileri davet etmek istemektedir (Erkul, a.g.m. 134).

Prens, imparatorluğun nüfusunun ezici çoğunluğunun kırsal kesimde yaşadığının bilincindedir. Bu yüzden, İngitere'nin tarihsel deneyimine benzer bir gelişme modeli yaratmayı arzular. İdeali, "centilmenlerin" (kendi kelime seçimidir) önderliğinde, endüstrileşmeye doğru yürüyen kapitalistleşen bir köylü sınıfıdır. Berkes'in, Prens'in tarihsel ve iktisadi bilgi yetersizliğine ilişkin yargısını akılda tutarak denilebilir ki, Sabahaddin 20. yüzyılın eşiğindeki bir ülkeyi, Tarım Devrimi çağı İngiltere'sinin normlarına göre biçimlemeye çalışmaktadır. Üstelik, devletin bu gelişim çizgisinde üstlendiği rol de, Sabahaddin'in teorik şemasına pek uymaz.

SONUÇ

Prens Sabahaddin, sosyolojiyi Türkiye'ye getiren öncülerden biridir, bu açıdan, özel bir ilgiyi kesinlikle hakkeder. Benzeri şekilde, şayet tanıma sıkı sıkıya sadık kalınmazsa, Türk liberalizminin ilk mensuplarından da sayılabilir. Kişisel tarihi anlamında, hayatını birkaç kez "sabık" hale gelen ülkesinin çıkarlarını korumak için harcayan bir sultanzadenin yaşam çizgisi de ilgiye değer. Ancak unutmamak gerekir ki, birbiriyle kesişen bu üç unsur eleştirel bir gözle, daha önce bazı örnekleri görüldüğü gibi ne Prens taraftarı, ne Prens karşıtı keskin bir tavır almaksızın, değerlendirilmelidir.

Son bir not: bir dönem, bir yana Prens Sabahaddin, Demokrat Parti ve çağdaş "liberal" oluşumları, diğer tarafa İttihat ve Terakki, Cumhuriyet Halk Partisi ve bu ikincinin türevlerini koyarak, iki karşıt devamlılık çizgisinin tarifine çalışılmıştır. İçinde teleoloji (ereksellik) eğilimi barındıran bu çaba, bir nevi "gelenek icadı" gibi durmaktadır. Sabahaddin'in *ilm-i içtima*'sı, 1950'lerde Demokrat Parti'nin takip ettiği politikalar veya Yeni Sağ'ın Türkiye versiyonu olan '80'li yılların "Özalizm"i farklı amaçların, farklı ihtiyaçların, farklı kökenlerin ifadesidir. □

Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali

AYKUT KANSU

1908 Devrimi ile beraber başlatabileceğimiz çağdaş Türkiye tarihi ve bu dönemdeki fikir akımları konusunda, bugüne kadar yapılan çözümlemeler tüketici nitelikte değildir. Geçtiğimiz yüzyıl içinde Türkiye'de görülen düşünce akımlarının büyük ölçüde yurtdışına dayanan soykütüklerinin izi sürülmediğinde, ileri sürülen görüşleri çözümlemekte yetersiz kalınıyor. Ortaya atılan fikirlerin nasıl bir ortam ve bağlamda sunulduğu, diğer görüşlerle olan bağlantıları ve dünyayı ne şekilde yorumladığı gibi temel sorular ya sorulmuyor ya da bu değerlendirme karşılaştırmalı bir bakış açısından yararlanmadan yapıldığı için eksik kalıyor.

Genellikle görüşleri hakkındaki yerleşik hükümlerin ötesine geçilmediği için yanlış yorumlanan kişilerden biri de, Prens Sabahaddin'dir. Prens Sabahaddin'in gerek 1908 Devrimi öncesi Fransa'da sürgünde yaşadığı yıllarda peşinde koştuğu fikir akımları, gerekse 1908 Devrimi sonrası Türkiye içinde ve dışında propagandasını yaptığı görüşler üzerine yazılanların çoğu, onun görüşlerinin referans ve vargılarını yorumlamada gerçekten araştırıcı olmamış, mevcut varsayımları veri kabul eden bir zemin üzerinde yorum yapmışlardır. Bugün Türkiye'deki sosyal bilimler edebiyatında, Prens Sabahaddin'in fikir dünyası hakkında, çözümleme adına yalnızca onun görüşlerinin oldukça eksik bir özeti bilinmekte, onun Türkiye fikir tarihindeki yeri bu eksik özet üzerinden 'tartışılmaktadır.'

Prens Sabahaddin'in görüşleri, Türk sosyal bilimlerindeki sınıflama içerisinde 'liberal' olarak adlandırılagelmektedir. Türkiye gibi liberal geleneğin güçlü olmadığı ve liberalizmin zengin fikir tarihinin hemen hemen hiç bilinmediği bir ülkede, Prens Sabahaddin'in ortaya atmış olduğu fikirler arasında ilk anda gözümüze çarpan 'adem-i merkeziyet,' 'teşebbüs-ü şahsi' gibi kavramlar ile Prens'in merkeziyetçi devlet yapısına ve memurlarıyla birlikte tüm modern devlet aygıtına karşı aldığı tavır, ilk bakışta, onun temsil ettiği görüşün liberalizm olduğu 'izlenimine' yol açmaktadır. Bu yanıltıcı izlenimin nedenleri arasında, 19. yüzyıl liberalizminin yanısıra, Sanayi Devrimi ile Fransız Devrimi sonrası dünyada, ortaya çıkan yeni düzeni tutucu açıdan eleştiren muhafazakârlık ve onun çeşitlemelerinin dikkate alınmaması da vardır. Oysa muhafazakâr söylem, özellikle Fransa'daki karşı-devrimci siyasal ideoloji, bu ideolojinin başlıca savunucuları ve bu ideologların fikirlerindeki temel taşları hesaba katılmadığında, Prens Sabahaddin'in düşünce dünyası kendi içsel mantığı ve bütünselliği içinde kavranamaz.

Babası Damad Mahmud Celâleddin Paşa tarafından 1899 yılı sonunda kardeşi Lütfullah Bey'le beraber Fransa'ya götürüldüğünde, Prens Sabahaddin henüz 22. yaşındaydı. Gerek anne tarafından Osmanlı hanedanına mensup bir soylu olması, gerekse babasının Avrupa'daki yönetici soylu sınıfla olan iş ilişkileri nedeniyle, içinde bulunduğu sosyal ortam onu -genelde Avrupa'daki, özelde Fransa'daki- yüksek ve ayrıcalıklı sınıf arasına sokmuş oluyordu. Paris'te ilişkiye girdiği soylu sınıfın temsilcileri arasında Edmond Demolins de vardı. Prens'in Demolins ile tam olarak hangi

tarihte tanıştığını bilmiyoruz. İzleyicilerinden Nezahet Nurettin Ege'ye anlattıklarından bildiğimiz kadarıyla, Prens'in, Demolins'in ilk baskısı 1897 yılı Nisan ayında yapılan ve bir yıl gibi kısa bir zamanda onuncu baskıya ulaşan *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* adlı kitabını Paris'teki kitapçı vitrinlerinde görmüş olması ve bu yazarın 1897 yılından sonra yayımlanmış diğer kitaplarını alıp okuması, Prens Sabahaddin'in dünya görüşünü etkileyen en önemli kişilerden birinin Edmond Demolins olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Prens Sabahaddin'in yazdığı tüm risalelerde adını andığı kişiler *tümüyle* Edmond Demolins'in yayın yönetmenliğini yaptığı *La Science Sociale* dergisi çevresindeki yazarlardan oluşmaktadır (ki bu zümrenin amatör/jurnalistik hüviyetine bakarak, "yarı aydın" terimini kullanabiliriz). Başka bir deyişle, Prens Sabahaddin'in fikir dünyasını belirleyen referans listesi hemen hemen bütünüyle bu dergi çevresi ile 'Société pour le développement de l'initiative privée et la vulgarisation de la science sociale' derneğinin üyelerinden oluşmuştur. Kendisi de adı geçen derneğin bir üyesi olan ve 'Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti' adıyla bu derneğin Türkiye şubesini kuran Prens Sabahaddin'in, Türkiye dışında yayımladığı dernek yayın organı *Terakki* gazetesinde ve Türkiye içinde yayımladığı çeşitli risalelerde kendi görüşü olarak ileri sürdüğü fikirler, *La Science Sociale* çevresinin yazdıklarının hemen hemen *mot à mot* Türkçe çevirisinden ve o görüşlerin Türkiye'ye uyarlanmış çeşitlemesinden ibarettir. Bu nedenle, Prens Sabahaddin'in görüşleri ile bu görüşlerin asıllarını ve bunların Fransa düşünce tarihinde durduğu yeri birlikte ele almak gerekir. Bu da, Demolins'in Prens Sabahaddin çevresi tarafından *"Anglo-Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir? Anglo-Saksonlar Hakkında Tedkikat-ı İctimaiye", "Mevki-i İktidar", "Yeni Mektebte ve Yollar"* adlarıyla Türkçe'ye kazandırılan kitaplarındaki sorunsalı değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Böyle bir bütünsellik içinde bakıldığında, Prens Sabahaddin'in görüşlerinin yüzeyselliği ve kendi zamanının gerçekliğinden ne kadar kopuk olduğu fark edilebilecek ve Türkiye için önerdiği çözümlerin ne kadar hayalî olduğu görülebilecektir.

Edmond Demolins'in ve dolayısıyla Prens Sabahaddin'in görüşleri arasında adem-i merkeziyet prensibi merkezî bir yer işgal eder. Gerek Demolins ve Tourville gibi *La Science Sociale* çevresindeki yarı aydınların, gerekse Prens Sabahaddin'in adem-i merkeziyet kavramını hangi bağlamda kullandıkları son derece önemlidir. Demolins ve *La Science Sociale* çevresinin adem-i merkeziyet ile kastettikleri, esasen 1789 Devrimi öncesi Fransa'da varolduğu iddia edilen siyasal ve sosyal düzendir. Onlar açısından, olması gereken adem-i merkeziyetçiliği, yüceltilmiş bir feodal düzen temsil eder. Feodal düzende varolan siyasal, sosyal ve ekonomik yapı parçalanmış bir haldedir; ve toprakları üzerinde hemen hemen her türlü tasarruf yetkisine sahip olan aristokrasi, geleneksel devletin kontrol mekanizması dışında yer almaktadır. 1789 öncesi eski düzende her ne kadar merkezîleşmeyi hedefleyen bir devlet var idiyse de, aristokrat sınıf hâlâ ayrıcalıkları sayesinde merkezî devletin yargı ve diğer denetimlerinden kaçabilmekte, sahibi olduğu topraklar üzerinde tasarruf yetkilerini kimseye hesap vermeden kullanabilmekte, toprakları üzerindeki köylüleri tebaası addedip onlara dair de devlete karşı hak iddia edebilmekteydi. Adem-i merkezî olarak tanımlanan bu yapıda, aristokrasi, devlet ile tebaa arasında bir uzlaşma aracı ve mutlakiyetçiliği dengeleyen bir unsur olarak görülüyordu.

Le Play'nin takipçisi ve Demolins'in yakın fikir arkadaşı olan Henri de Tourville 1905 yılında *Histoire de la formati-*

on particulariste: l'origine des grands peuples actuels adıyla bastırdığı, ama daha önce *La Science Sociale* dergisinde makalelerle yayımladığı araştırmalarında Demolins'in de üzerinde ısrarla durduğu Anglosakson tipi toplumun hayalî soykütüğünü anlatırken feodal döneme yoğunlaşmakta ve bu dönemi kişisel özgürlüklerin en fazla olduğu dönem olarak nitelendirmektedir. Bütünüyle aristokratik bir bakış açısını yansıtan bu görüş, doğal olarak ideolojikti ve burada özgürlükten kastedilen tüm toplumdaki kişilerin özgürlüğü değil, yalnızca aristokratların yasalar ve genel toplum denetimleri dışında kalma ayrıcalıklarıydı. Gerek de Tourville, gerekse Demolins ve Prens Sabahaddin'in yazdıklarında tesadüf ettiğimiz özgürlük ve devlete karşı serbesti kavramları bu bağlamda ele alınması gerekli kavramlar olup, 19. yüzyıl liberal düşüncesindeki özgürlük anlayışıyla taban tabana zıttı.

Burada, 19. yüzyıl boyunca adem-i merkeziyet kavramının özellikle Fransız aşırı muhafazakâr siyasal düşüncesindeki kullanılış tarzı ile *La Science Sociale* çevresinin kullanışı arasındaki paralelliklerden bahsetmek yerinde olur. Ilımlı bir muhafazakâr olan ve adem-i merkeziyet kavramını siyasal felsefesinin merkezine oturtan Alexis de Tocqueville'i bir kenara bırakırsak, 19. yüzyılın başından itibaren özellikle Fransa'da adem-i merkeziyet kavramını diğer tüm liberal prensipleri dışlayarak düşüncelerinin ana ekseni olarak ele alanların hemen tümünün, başından beri Fransız Devrimi'ne ve onun temsil ettiği modern dünyaya karşı çıkan aşırı muhafazakârlar olduğunu görürüz. Bu karşı-devrimci siyasal kuramcıların başında aynı zamanda yerel siyasette de etkin görevler almış olan Louis de Bonald vardır. De Bonald Fransız Devrimi sonrasından bugüne kadar gelen Fransız muhafazakâr ideolojisinin ilk temsilcisi olmasının yanısıra, Le Play'nin fikir babalığını yapması nedeniyle de bizi ilgilendirmektedir.

Türkçeye *"Mevki-i İktidar"* adıyla 1914 yılında çevrilen *"A-t-on intérêt à s'emparer du pouvoir?"* kitabında Demolins'in tarih boyunca 'sahte' ve 'gerçek' zirveler olarak bize sunduğu tablo manidardır. Sahte zirveler aynı zamanda toplumların 'sefahat' anındaki çürümüş durumlarıdır. Demolins'in tarihteki böyle durumlara verdiği örnekler arasında Atina'nın ve Philip ile Büyük İskender'in egemenliği altındaki Makedonya, Roma İmparatorluğu, II. Philip yönetimindeki İspanya Krallığı, XIV. Louis yönetimindeki Fransa Krallığı ve Napoleon devri vardır. Tarihte zenginlik ve mutluluk anlarını temsil eden 'gerçek' zirveler arasında ise Atina Cumhuriyeti, Cumhuriyet dönemi Roma, Ortaçağların feodal yapıları, İngiltere'deki parlamentarizm devri, Anglosaksonların dünyaya fütursuzca yayıldıkları dönem ve Amerika Birleşik Devletleri sayılmaktadır. Bir mantıklı açıklaması verilemeyen bu sınıflandırmada, Demolins açısından kötü olan devirlerin belki de *tek* ortak özelliği, bunların güçlü merkezî devletlerin varolduğu dönemler oluşudur. De Tourville açısından da, merkezî devletlerin olduğu devirler kötü, feodal devirler ise gerçek özgürlüğün olduğu iyi ve parlak devirlerdir.

Burada ilgi çeken nokta, emperyalist bir ülke olan 19. yüzyıl İngilteresi ile Amerika Birleşik Devletleri'nin bu demagojik söylem içinde bir arada yer almasıdır. 20. yüzyıl başlarında Büyük Britanya hâlâ dünyada en geniş sömürge topraklarına sahip olan ülkeydi ve bu yüzden, bu konuda onu geriden takip eden Fransa gibi ülkelerdeki (Demolins'in de dahil olduğu) emperyalizm hayranlarını etkilemekteydi. Her iki ülkenin bir diğer özelliği de, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan modern ve klâsik merkezî devlet modelinin dışında yer almalarıydı. Nasıl ki, ılımlı bir muhafaza-

kâr ve artık Devrim öncesi Fransa'ya dönülmesinin mümkün olmadığını anlayacak kadar gerçekçi olan de Tocqueville açısından, ideal siyasal ve toplumsal düzen federal bir yapıya sahip Amerika Birleşik Devletleri ise, de Tocqueville kadar gerçekçi olmayan ve yaşamını sürdürdüğü Avusturya sürgününde Fransa içindeki karşı-devrimcilerin liderliğini yürüten Comte de Chambord'u destekleyen kralcı 'meşruiyetçi' gruba dahil Demolins ve benzerleri açısından da öykünülmesi gereken siyasal ve sosyal yapı artık 19. yüzyıl gerçeğiyle örtüşmeyen, fakat Anglosakson bireyselciliğinin anavatanı olarak düşledikleri Büyük Britanya Krallığı idi.

19. yüzyılın başlarından itibaren, İngiltere örneği Fransa'daki karşı devrimcilerin kullanabildikleri yegâne 'iyi' örnek olagelmiştir. Fransa'daki karşı devrimciler ve kralcılar açısından İngiltere'nin önemi, Sanayi Devrimi'ni yaparak ekonomik yapısını dönüştürmüş ve ekonomik açıdan ağırlığın tarımdan sanayi ve malî kesime geçtiği gelişmiş bir kapitalist toplum olmasında yatmıyordu. Demolins ve taraftarlarının fikirlerindeki birçok çelişkiden birisi, de Bonald'dan ve Le Play'den daha düşük düzeylerde olsa bile, fikir babaları Le Play'de de gözlemlenen kapitalizm tiksintisi idi. 19. yüzyıl sonu Fransız kralcıları ve karşı-devrimcileri açısından bakıldığında, İngiltere, modernleşmiş olmasına rağmen eski düzeni tamamen ortadan kaldırmamış bir ülke olarak görülmekte ve orada aristokrasinin hem ekonomik ve sosyal, hem de siyasal hayatta hâlâ belirleyici rol oynadığı, hürmet gördüğü düşünülmekteydi.

Sosyal açıdan bakıldığında, büyük toprak sahibi aristokratların egemenliğindeki tarım ağırlıklı bir ekonomik düzen, aynı zamanda, kendi başına kaldıklarında ne yapacaklarından tedirginlik duyulan köylüleri kontrol altında tutmanın en etkili yolu olarak gözükmekteydi. Siyasal açıdan ise, liberal kuramdaki temsil mekanizması temelden reddediliyor, siyasette kral ile beraber toplumun 'doğal' temsilcileri olan aristokratların devlet aygıtında görev alması isteniyordu. Bu çevrenin Türk kamuoyundaki temsilcisi Prens Sabahaddin'in bu temel konulardaki görüş ve fikirlerine biraz daha etraflı bakıldığında, bu aşırı muhafazakâr ideolojinin 20. yüzyılın ilk yarısında 'devrimci sağ' olarak adlandırılabilecek görüşlere ilham kaynağı teşkil ettiğini görülebilecektir.

Arzulanan ekonomik düzen açısından, bu ideolojinin biraz evrildiğini, ama temelde değişmediğini görmekteyiz. De Bonald, liberal prensipler çerçevesinde işleyen kapitalist bir düzenin tamamıyla karşısındaydı. Onun açısından, tıpkı feodal dönemlerde olduğu gibi, aristokrasinin toprağa her açıdan hükmetmesi ve ekonominin temelinin tarımsal olması gerekiyordu. Yazılarının önemli bölümünü bu konuya ayıran de Bonald ve Le Play için, aristokrasinin sahip olduğu büyük topraklar kutsaldı ve veraset yoluyla dahi parçalanmamalıydı. Fransız Devrimi'nden sonra çıkarılan bu veraset kanuna karşı geliştirilen ideolojik söylem içinde Le Play ortaya 'aile' kavramını atarak öne çıktı.

Le Play'in geliştirdiği 'aile' söylemi içinde üç tip aile vardır. Bu tiplerden birincisi, Doğu'da ve Doğu Avrupa'da geçerli olduğu söylenen 'pederşahî aile' tipidir. Le Play Orta Asya'da çobanlıkla uğraşan toplumların belirleyici öğesi olan bu aile yapısının bireyin kişisel girişimciliğini bastırdığı görüşündedir. Tarihî bir kategori gibi aldığı bu ailenin Asya steplerinden sonraki evrimi içinde, doğal ve ekonomik zorunluluklar nedeniyle eski pederşahî yaşantılarını sürdüremeyen 'istikrarsız aile' tipini ortaya çıkardığı görüşündedir. 'İstikrarsız aile', bir bakıma, 19. yüzyıl başı rekabetçi kapitalizmin ortaya çıkardığı bir aile yapısıydı. Yoksul şartlarda yaşayan, kendi

evine dahi sahip olmayan 'istikrarsız aile' içinde özellikle de otoritenin yokluğu, Le Play ve takipçileri tarafından fazlasıyla önemsenmekteydi. Otoriteye saygılı ve geleneklere bağlı olarak yetiştirilmeyen bu gençler, övülen 'kök aile' tipinde yetişen gençler gibi yeni fikirler üretecek bir eğitime de sahip bulunmuyorlar, sonunda devletin koruması altına düşüyorlardı. Sosyolojik bir çözümlemeymiş gibi gözüken bu sahte sınıflandırmanın arkasında, Le Play ve takipçilerinin aslında rahatsız olduğu şey, eskiden aristokrasinin emrinde ona -ve kiliseye- itaat eden bir köylü sınıfı yerine artık geleneksel kontrol mekanizmları dışında, fabrikatörlere hizmet eden ve onlarla aralarında yalnızca basit bir kontrat ilişkisi olan başıboş işçi sınıfının türemesiydi. Le Play ve katolik düşünürler, 'sosyal sorun' olarak adlandırdıkları bu duruma çareyi fabrikatörlerin tıpkı köylüsüne 'sahip çıkan' aristokratlar gibi işçilerine sahip çıkmalarında ve onların dinî eğitimleri dahil tüm ihtiyaçlarını karşılamalarında bulmaktaydı.

Le Play'in üçüncü olarak bahsettiği aile tipi, aslında keza pederşahî bir aile olan 'kök aile' idi. Bu ailenin merkezinde, aile topraklarını ve aileyi bir arada tutan bir aile reisi bulunmaktaydı. Tarihsel olarak ne çok iyi, ne çok kötü olan ekonomik koşullarda ortaya çıkan bu aile tipinde bireysel girişimcilik özendiriliyor; ekonomik açıdan çok varlıklı olmayan aile, ister istemez çocuklarını kendi yuvalarını kurmaları için teşvik ediyor; ailenin dağılmasını önlemek için de kurulu ev düzenini olduğu gibi tek bir çocuğa devrederek sülâlenin devamını garanti altına alıyordu.

Le Play'in ortaya attığı bu aile sınıflandırması çok ufak değişikliklerle, ama örneklerle zenginleştirilmiş bir biçimde, müritlerinden de Tourville ve Demolins tarafından geliştirildi. Le Play'in aslında ikili olan bu üçlü sınıflandırması de Tourville ve Demolins tarafından açıkça ikili bir şemaya dönüştürüldü. Bu iki yazarın sınıflandırmasında kötü aile tipi 'cemaatçi aile,' iyi aile tipi de 'bireyci aile' olarak adlandırılmaktaydı. Hem de Tourville hem de Demolins'in sunuşunda coğrafî koşulların belirleyiciliği gerileyip ırkî özellikler (Saksonluk) ön plâna çıkıyor, ama son kertede böyle bir yaşantı tarzının düzgün verilecek bir eğitimle de öğrenilebileceği vurgulanıyordu. İnsanlar pekalâ Anglosakson tarzı bir eğitimle de 'cemaatçi' yaşantı tarzından kurtarılıp 'bireyci' yaşantı tarzına kavuşturulabilirdi.

Prens Sabahaddin'in hoşuna giden de bu olmalıydı. İnsanlar eğitimle 'cemaatçi' bir yaşantı tarzından 'bireyci' bir yaşantı tarzına geçebilirler ve 'bireyci' olarak yetiştirilecek yüksek sınıfa mensup gençler toplumu Fransız Devrimi öncesi feodal ilişkiler ağına taşıyabilirlerdi. Demolins Fransa'da bu anlamda 'bireyci' insan yaratmak için Paris'in batısında 'Ecole des Roches' adıyla bir özel okul kurmuştu. Demolins'in amacı, Prens Sabahaddin'in ve onun izinden yürüyen birtakım Türk sosyologların da ziyaret edip övgüyle bahsettikleri bu özel okulda, aristokratların çocuklarına 'işe yarayacak' bir eğitim vermekti. 'İşe yarayan eğitim', onları özellikle İngiltere ile Fransa arasındaki emperyalist yarışa hazırlayacak olan 'eğitim' demekti. Demolins'in *"Anglo-Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir? Anglo-Saksonlar Hakkında Tedkikat-ı İctimaiye"* adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinin daha ilk sayfasında 19. yüzyıl sonunda Büyük Britanya'nın dünya haritasında işgal ettiği sömürgelere işaret edilerek, emperyalist yarışta geride kalan Fransa için çözüm önerileri gösteriliyordu.

Demolins açısından, Fransa'nın sömürgecilikte İngiltere'nin gerisinde kalmasının temel nedeni anlayış farkıydı. 'Bürokratik' zihniyetli Fransa sömürgelerini yönetecek bürokratları yetiştirme ve onları idarî bir yapı içinde tutma gayreti

içindeydi. Hiçbir aristokrat Fransa'yı terk edip sömürgelere yerleşmeye özendirilmiyordu. Demolins'e göre, Fransa'da Devrim sonrası eğitim politikası insanları devlet hizmetine yöneltiyor, onları merkezî devlete hizmet eden ve dolayısıyla da modern ve merkezî devleti güçlendiren bireyler haline getiriyordu. Fransa'da devrim sonrası ortaya çıkan merkezî devlete çalışmak kralcılar açısından vicdanen mümkün değildi ve bunların bağnaz olanları uzun yıllar parlamento üyeliği dahil her türlü devlet işini reddetmişlerdi. Demolins, şimdi, 19. yüzyılın sonunda, aristokratların kendilerine yeni yaşam alanları yaratmalarını ve sömürgelere yerleşerek Fransa'ya bu yolla hizmet etmelerini öneriyordu.

Demolins'in ve Türkiye'deki takipçisi Prens Sabahaddin'in özel girişimcilikten -teşebbüs-ü şahsiden- anladığı, yalnız ve yalnız, buydu. De Bonald kapitalizme tümden karşıydı. Le Play, ondan sonra gelen Demolins ve aynı gruptan olup Amerika'daki Saksonların hayatını 'inceleyen' de Rousiers hep kapitalizmden yüksek soyluların kendi sınıflarına yaraşır bir yaşantı tarzı sürmesinin 19. yüzyıl kapitalizmi çerçevesinde nasıl mümkün olduğuna kafa yormuş ve çareyi büyük tarımsal toprakları işletmekte bulmuştu. Liberal söylemde yer alan fırsat eşitliğinin Demolins ve çevresinin yaymaya çalıştığı aşırı muhafazakâr ideolojide hiç yeri yoktu. Demolins ve taraftarlarının -bu arada Prens Sabahaddin'in- modelinde küçük ya da topraksız 'girişimci' köylü değil, kendisine yeni yaşam alanı açacak genç aristokratlar vardı. Demolins ile Prens Sabahaddin'in bu konu üzerine yazdıkları arasındaki tek fark Türkiye'nin öznel koşullarından kaynaklanıyordu. Prens Sabahaddin, Türkiye'nin Fransa gibi Afrika ve diğer kıtalarda sömürge imparatorluğu kurabileceğini düşünmediğinden, bunu bir iç sömürgeleşme olarak tasarlamış ve Türkiye'deki zengin sınıfın gençlerini eğiterek bunları kendi başlarına kaldıklarında doğru dürüst tarım bile yapamadıklarını düşündüğü Anadolu köylülerinin başlarına 'zırai patron' olarak göndermeyi plânlamıştır. Prens Sabahaddin'in Türkiye'nin kalkınması için bulduğu çare -yani, 'bireyci girişimcilik' ya da 'teşebbüs-ü şahsi'- buydu. Demolins'in önerdiği gibi, gençler devlet memuriyetine girme fikrinden caydırılmalı ve özel bir eğitimden geçirilerek, yani 'bireyci aile' tipine uygun insanlar olarak yetiştirilerek, köylünün efendisi olmak üzere Anadolu'ya salınmalıydı.

Ekonomik kuram açısından bakıldığında, bu çözümün bireyci kapitalist gelişme modelinden ve liberal söylemin 'bireysel girişimcilik' kavramından ne kadar uzak olduğu çok açık görülür. Özlenen düzenin bireyci ve rekabetçi bir kapitalist düzen olmadığı, tam tersine, Fransız Devrimi öncesinde varolan, feodal toprak düzenine geri dönmek anlamına geldiğini daha iyi anlamak için böyle bir düzenin belkemiğini oluşturan siyasal düzen projesine de göz atmamız gerekmektedir.

Gerek de Bonald'ın, gerek takipçisi Le Play'in, gerekse onun müridi Demolins ve Demolins'in uyarlayıcısı Prens Sabahaddin'in devlet modeli hakkında yazdıkları ve eski rejimle yeni rejim arasında yaptıkları kıyaslamalar bize bu ideolojinin siyasal yaşam hakkındaki görüşleri üzerine birçok ipucu vermektedir. Fransa örneğinden başlarsak, bu ideolojinin temsilcileri 1789 yılından sonra kurulan yeni devlet modeline temelden karşıydılar. Fransız Devrimi yalnızca aristokratların ayrıcalıklarına dokunduğu için değil, kişi hak ve özgürlüklerini ön plâna çıkararak toplumda varolan istikrarı, aristokrasinin halk katındaki otoritesini ve yüksek sınıfa duyulan hürmeti azalttığı için de kötülenesi bir olaydı. Hele yeni parlamento ve bunun ayrılmaz parçası olan temsil modeli -yani, liberal demokrasi- aşırı muhafazakârlar

açısından tahammül edilemeyecek kadar kötü bir şey olarak görülüyordu. Rekabetçi siyasete duyulan bu tiksintiyi tüm çelişkileri ile birlikte Türkiye'ye taşıyan Prens Sabahaddin, bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak, parlamenter rejim aleyhinde görüşler ileri sürmüştür. Prens'e göre, tıpkı Fransız Devrimi gibi, 1908 Devrimi de Türkiye'deki yapıyı bozmuş ve 'gereksiz' parti kavgalarıyla ülke felâketin eşiğine getirilmişti. Oysa, Prens'e göre, esas olan rejimin ne olduğu değildi. Rejim mutlakiyetçi monarşi de olabilirdi, parlamenter demokrasi de; meşruti monarşi de olabilirdi, cumhuriyet de. Esas olan, ülkede 'bireyci aile' modeline göre insan yetiştirilip yetiştirilmediğiydi. Kamusal hayattaki gerçek gelişme ne Meşrutiyet'ten, ne parlamentarizmden, ne de cumhuriyetten doğuyordu. Prens Sabahaddin'e göre, Türkiye'nin kurtuluşu 'cemaatçi toplum' yapısından 'bireyci toplum' yapısına geçmekte yatıyordu.

Siyasal model açısından en büyük sıkıntı devletin merkezîleşmesinde yatmaktaydı. Yargılama gibi, aristokratların doğal vazifeleri olarak görülen birçok iş de artık onların elinden alınıp profesyonel bürokratlara verilmeye başlamıştı. Bu sürece karşı çıkan Fransız aşırı muhafazakârları gibi Prens Sabahaddin de, Türkiye'deki eşrafın böyle bir görevi yerine getirecek en yetkili grup olduğunu iddia ederek topraklı sınıfa mensup nüfuzlu kişilerin kendi bölgelerinde yargıç olarak görevlendirilmelerini talep ediyordu. İngiltere'de olduğu iddia edilen 'adem-i merkeziyet' ya da 'yerinden yönetim' modeli, doğal olarak, sırf *'justice of the peace'* ile sınırlı kalmıyordu. Bu modelde, tıpkı Fransa'daki aşırı muhafazakârların aristokratları 'doğal yönetici' olarak görmeleri gibi, Prens Sabahaddin de bir bölgenin en nüfuzlu kişisinin -yani, o bölgenin en büyük toprak sahibinin- o bölgenin yerel yöneticisi olmasını istiyordu. Böylece, kamusal hayat yavaş yavaş özel hayattaki ayrıcalıklı insanların eline geçmiş ve bunun sonucu olarak 'bireyci' toplum yapısına yaklaşılmış olunacaktı. Prens, kolluk güçlerinin de, tıpkı feodal dönemlerde olduğu gibi, yerel güçlerden oluşmasını ve aynı zamanda bölgenin en büyük toprak sahibi olan yerel yöneticinin emrinde olmasını, bu modelin başarısı açısından, şart koşuyordu.

Gerek Fransa'da 19. yüzyıl sonunda mutlakıyetçiliği geri getirmeye çalışan Demolins ve taraftarları, gerekse Türkiye'de bu aşırı muhafazakâr akımın temsilciliğini yapan Prens Sabahaddin, merkezî devlet projesine, sırf yeni kapitalist düzeni temsil ettiği, toplumda liberalleşme ve siyasette demokratikleşme ile birlikte anıldığı ve özellikle 19. yüzyıl Fransız burjuva ideolojisinin bir parçası olduğu için karşı çıkmaktaydılar. Merkezîleşme siyaseti güden mutlakiyetçi krallardan XIV. Louis'yi, gerek de Bonald, gerekse Demolins son derece sert eleştirmiştir. Onlara göre, XIV. Louis'nin Fransız devlet aygıtını merkezîleştirme siyaseti, yerel/aristokratik güçleri zayıflatarak devrime neden olmuştu. 1789 sonrası bu merkezî devlet aygıtını eline geçiren burjuva sınıfına karşı koymak aristokratlar açısından iyice zorlaşmıştı.

Fransız karşı-devrimcilerinin ideolojilerini 1908 öncesi çıkarttığı *Terakki* gazetesi ve 1908 sonrası yayımladığı risalelerle Türkiye'de dolaşıma sokan Prens Sabahaddin, Fransa'da XIV. Louis yönetimi altında yaşanan dönemin Türkiye tarihinde Tanzimat'la birlikte başladığını iddia etmekteydi. Prens Sabahaddin'e göre, merkeziyet demek özgürlükleri tekel altına almak ve çoğunluğu azınlığa çiğnetmek demekti. Bu düşüncelerini 1908 Devrimi sonrası sık sık tekrarlayan Prens, Tanzimat'a yönelttiği eleştirinin aynısını İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurmaya çalıştığı yeni düzen aleyhinde de söylemekten geri kalmadı. Daha ba-

şından, 1908 Devrimi ve onun idealleri aleyhine geliştirdiği söylemin temel taşlarından birini merkezî devlet yapısı oluşturdu ve bu merkezî devletin mutlakıyetçi bir yönetimin mi, meşruti monarşinin mi, yoksa liberal demokratik bir rejimin mi aygıtı olduğu olgusuna hiç dikkat etmedi; çünkü Prens açısından, artık modası Fransa'da bile geçmiş olsa da, aşırı muhafazakâr karşı-devrimci söylemin motifi buydu ve bu ideoloji, modern devlet yapısını tüm kurumlarıyla ancak merkeziyetçilik/adem-i merkeziyetçilik ekseni etrafında temellendirerek eleştirebiliyordu.

Fransa'da hayata koyu bir mutlakıyetçilik, kralcılık ve adem-i merkeziyetçilik taraftarı olarak atılan Charles Maurras bile, artık 1870 sonrası Üçüncü Cumhuriyet rejimi altında, sürgündeki Comte de Chambord'u kral ilân etme projesinin fiyaskoyla sonuçlanmasından sonra, ideolojisinin temellerini adem-i merkeziyetçilikten devletin mutlak otoritesine doğru kaydıracak ve o güne kadar siyasal görüşlerini paylaştığı Demolins ve çevresinin artık 20. yüzyıl için geçerliliği olan prensipleri savunmadıklarını söyleyerek onları hayalperestlikle suçlayacaktı. Bu aşırı muhafazakâr karşı devrimci görüş Fransa'da -ve Türkiye'de- hem liberalizmi hem de solu şiddetli bir şekilde reddeden bir üçüncü görüşe, korporatizm ve faşizme kayacaktı. *La Science Sociale* çevresinin evrimi, 20. yüzyılın ilk yarısında korporatist ve faşist bir konuma varmıştı.

Bu karşı-devrimci ideolojinin liberalizmde sürekli eleştirdiği noktalardan bir diğer önemli olanı da eğitim alanındaydı. Gerek de Bonald gerekse Le Play kralcılık ve mutlakıyetçiliklerinin yanısıra aynı zamanda bağnaz birer Katoliktiler. Kuramsal çerçevesini dinî prensiplere, özellikle Katolik ideolojinin temel taşlarını içeren öğretisine dayandırmaya özellikle önem veren Le Play yalnızca Fransız Devrimi'yle yerleşen yeni ekonomik, sosyal ve siyasal düzeni eleştirmiyor, aynı zamanda 18. yüzyıldan itibaren dünyada egemen olmaya başlayan Aydınlanma' fikirlerine ve bilimsel/kuramsal yaklaşımlara da karşı çıkıyordu.

Bu ideolji, liberal/kapitalist düzenin ekonomik kuramı olarak gelişen *'économie politique'* yerine, eski düzenin feodal ve kapitalizm öncesi ekonomik ilişkiler ağını ihya etme amacıyla geliştirdiği ve *'économie sociale'* olarak adlandırdığı kuramı kullanmaktaydı. Rekabetçi kapitalizmi, ortaya çıkardığı yeni sorunlar nedeniyle eleştirirken, patron ile işçi arasında yalnızca iş akdine dayanan serbest değiş-tokuş mekanizmasının toplumu çökerttiği iddiasıydı. Bu karşı söylem, içinde katolik öğretinin temel savlarını da barındırdığı için, zaman içinde evrilerek adına bazen 'Hıristiyan demokrasi,' bazen de 'hristiyan sosyalizmi' denilen bir siyasal harekete başlangıç teşkil etti. Almanya'da 'devlet sosyalizmi' ya da 'kürsü sosyalizmi,' Fransa'da ise 'Hıristiyan sosyalizm' olarak adlandırılan bu görüş 20. yüzyıl başlarında aşırı sağın hem liberalizme, hem geleneksel muhafazakârlığa, hem de sosyalizme karşı geliştirdiği bir tepkiydi. Bu tepkici görüş Fransız Sağının aşırı ucunu temsil etmekteydi. Birinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'da gelişen faşist 'Action française'in fikir babalarından biri olan Charles Maurras, Demolins ve çevresinin rahle-i tedrisinden geçmiştir.

'Science sociale' metodu ise daha önce söz konusu ettiğimiz ikili ayrıma dayanıyor; 'bireyci toplumlar' ile 'cemaatçi toplumlar' arasında varolduğu iddia edilen farklılıklar üzerinden sosyal, ekonomik ve siyasal tarihin gerçeklikle ilintisiz bir çeşitlemesi kurgulanıyordu. *'Science sociale'* kavramını 'sosyal bilim' kavramıyla, bilerek veya bilmeyerek, karıştıran araştırmacılar, Prens'in Türkçe'ye 'ilm-i içtima' olarak çevirdiği bu metodla, Türkiye'nin gerçek anlamda ilk sos-

yolojik çözümlemesini yaptığını iddia etmektelerse de, ne Prens'in yazdıklarının, ne de bu metodu uygulayarak 1930'lu yıllarda Prens'in önerdiği yoldan gidenlerin Türkiye'deki sosyal bilimlere yeni birşey kattığını söylemek mümkün değildir.

Gerek Le Play'in, gerekse Demolins ve Prens Sabahaddin'in Aydınlanma felsefesi üzerine kurulan yeni toplum düzenine karşı geliştirdikleri muhalif tavrın belki de en tahripkâr yanı eğitim felsefesi ile ilgiliydi. Dinî kurumlar Fransa'da eğitim üzerinde ancak ancak 1905 yılında çıkarılan yasayla etkili hale gelmişken, Prens Sabahaddin 1906 yılında yazdığı yazılarda dinî kurumların toplum üzerindeki etkisini azaltacak ve din ile devlet işlerini birbirinden ayıracak yasalara karşı çıkıyor; Türkiye'de azınlık din kurumlarının yönetiminde bulunan eğitim düzenini, 'bireyci' tip insan yetiştirmesi savıyla alkışlıyordu. Yalnızca azınlıklarda olan bu hakkın tüm ülkeye yayılmasını istiyor, Türklerin eğitim alanında geri kalmış olmasını ve 'bireyci' tip insan yetiştirememesinin nedenini, eğitimin laikleşerek dinî kurumların elinden alınıp devletin eline verilmesinde buluyordu. Prens'in bu tutumu İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sürgündeki yayın organı *Şura-yı Ümmet* gazetesinde şiddetli bir şekilde eleştirilmişti.

Dinî bir eğitimin ve ilk ve orta dereceli eğitimde dinî kurumların rolünün olmasını isteyen bu görüş, doğal olarak, çağdaş anlamdaki eğitim felsefesine de karşıydı. Demolins ve taraftarları kuramsal bilgiye ağırlık veren Fransız laik devlet okullarını sürekli kötülemekteydi. Prusya ile Fransa arasında bu bağlamda bir benzerlik gören Demolins, her iki ülkede de yaşanan sorunların -yani, İngiltere gibi sömürgeci bir dünya gücü olamamanın- kaynağının eğitim sisteminde olduğunu iddia ediyordu. Demolins'e göre, Fransız okulları kuramsal bilgiye önem veriyor ve öğrencileri devlet memuriyetine hazırlıyordu. Öğrenciler, hayatla ilgili pratik bilgilerden yoksun olarak yetiştiriliyor, dolayısıyla da devlet memuru olmak dışında başka bir işe yaramayan ve hayatta başka becerileri olmayan insanlar olup çıkıyorlardı. Halbuki, Fransa'nın kuramsal değil pratik bilgiye ihtiyacı vardı. Pratik bilgiden kastedilen ise bir insanın kendi başına bir yaşantı sürebilmesi için gerekli olan bilgilerdi. Konuya hep sömürgelerde yerleşecek genç aristokratların gereksinim duyacakları 'bilgiler' açısından bakan Demolins'e göre, bu gençlere marangozluk, inşaat ustalığı, hayvan bakımcılığı, tarım işletmeciliği gibi temel pratik konulara ek olarak, hem bir aristokrat için elzem olan at binicilik ve avcılık, hem de, 'sağlam kafa sağlam vücutta bulunur' gerekçesiyle, spor eğitimi verilmesi öneriliyordu. Kendi topraklarındaki köylülere ve sömürgelerde kurulacak tarımsal işletmelerdeki insanlara hükmedebilmek için kuramsal bilgi gerekmiyordu. Onları -19. yüzyılda son derece revaçta olan bir tutucu söylemle- 'hayat kavgası'na hazırlamanın yolu böyle bir eğitimden geçmekteydi.

Gerek Demolins'in bizzat kendisinin bir özel okul kurarak yapmaya çalıştığı, gerekse Prens Sabahaddin'in övgüyle bahsettiği bu eğitim modeli içinde açıkça antientelektüel bir eğilim barındırmakta ve Aydınlanmacı bilimsel anlayışa taban tabana ters düşmekteydi. Prens Sabahaddin, 1908'den başlayarak Türkiye'deki eğitimde bu antientelektüel eğilimi yaygınlaştırmak amacıyla görüşlerini İstanbul'daki yüksek sınıf üniversite gençliği içinde yaymayı hedeflemiş ve 'Nesl-i Cedid' adıyla bir dernek kurdurmuştu. Bu derneğin üyelerinden biri olan Nafi Atuf Kansu tarafından 1912 yılında Türkçe'ye çevrilen ve bu yeni eğitim sistemini anlatan Demolins'in *Yeni Mektebte* adlı kitabı ve Paul Descamps'ın "İngiliz Mekteblerinde Terbiye" adıyla Dr. Sabri Bey tarafından

Türkçe'ye çevrilip *Muallimler Mecmuası* dergisinin 1924 ve 1925 yıllarında çıkan sayılarında yayınlanan uzun makalesi, Prens Sabahaddin'in Türkiye'ye aktardığı bu akımın erken Cumhuriyet dönemine de sarkan bir etkisi olduğunu gösterir. Bu eğitim modelinin Türkiye'de uygulanmasının hiç de Demolins *ve Prens Sabahaddin tarafından* öngörülmeyen bir şekli, bizzat Prens Sabahaddin taraftarlarının iddiasına göre, Köy Enstitüleri ile gerçekleşti. Demolins'in ve Prens'in yüksek sınıfa mensup gençler için önerdiği, pratik bilgiyi aktarıp kuramsal bilgiyi dışlayan okul modeli 1930'lar Türkiyesi'nde dönüşüm geçirerek, 1940 yılında köylü çocuklarına köyde gerekecek pratik bilgiyi verecek okullar kurulması yoluyla hayata geçirildi. İdeal bir toprak düzenini yaratmak ya da korumak amacıyla kırsal hayatı idealize eden, köylüyü köyde tutmaya çabalayan ama toprakta kapitalist ilişkilerin gelişmesini engellemeye çalışan, kent yaşantısını dışlayan bu girişimdeki eğitim felsefesi, hitap ettiği sınıf radikal bir biçimde farklı olsa da, hedeflenen amaç açısından hemen hemen aynıydı.

'Adem-i merkeziyet' prensibini değerlendirecek olursak, Fransız Devrimi öncesi varolan toprak düzeninin süregidebilmesi için sahip olunan toprakların yasal mirasçılara eşit paylarla bölüştürülmesine karşı çıkmak da Fransa'daki karşı-*devrimci platformun en belirleyici* özelliklerinden birini oluşturuyordu. Gerek Le Play gerekse Demolins'in bahsettikleri şekliyle 'özel girişimcilik' yalnız aristokratlar elindeki büyük toprak işletmeciliğini kapsıyor, hem ticaret hayatı, hem de gelişmiş fabrika üretimi, varolan ve toprağa dayalı hiyerarşik yapıyı kapitalist ilişkileri yaygınlaştırarak bozduğu gerekçesiyle, kötüleniyordu. Prens Sabahaddin'de de aynı görüş egemendi. Risalelerinde ve diğer yazılarında hiçbir şekilde 20. yüzyıl başı modern kapitalizmin temel taşı olan sanayi üretiminden, fabrikatörlerden ve işçi sınıfından bahsedilmemekteydi. Prens de, tıpkı fikir babaları gibi, topraklı sınıfı sarstığı ve arkaplana attığı gerekçesiyle ticarete ve ticaretle uğraşanlara karşı olmuştur.

II. Meşrutiyet ve Vatandaşın "İcad"ı

FÜSUN ÜSTEL

II. Meşrutiyet döneminde "tebaa"dan vatandaşa geçiş süreci, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılın ortalarından itibaren merkezi bürokratik devletin tahkimi doğrultusunda ortaya çıkan anayasal gelişmeler ve kanunlaştırma hareketleri bağlamında ele alınmalıdır.

Tüm Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarını güvence altına alan 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile gayrimüslim uyrukların hukuksal statülerinde, dinsel ve toplumsal yaşamlarında bir dizi düzenlemeyi içeren Islahat Fermanı (1856), II. Meşrutiyet'le birlikte siyasal seçkinlerin başat hedefi haline gelecek olan bir "yurttaşlar cemaati" oluşturma yoluyla İmparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arkaplanını oluşturur. Bir "yurttaşlar cemaati" yaratmanın temel koşulları olan yasalar önünde eşitlik ve temsilde eşitlik ise, 1840'ta kabul edilen ve 1851'de yeniden düzenlenen Ceza Kanunnamesi, 1871'de yürürlüğe giren İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ve 1878'deki Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu gibi düzenlemelerle hayata geçirilmeye çalışılır.

İslâm dünyasında din ilkelerinden bağımsız ilk uyrukluk yasası olarak kabul edilen ve büyük ölçüde 1851 tarihli Fransız Kanunu'ndan esinlenerek hazırlanan 1869 tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi ise, kapitülasyonlardan yararlanabilmek için yabancı devlet uyrukluğuna geçen gayrimüslim tebaanın sayısının artması üzerine çıkarılan bir "tepki ve tedbir" kanunu olma niteliğiyle 9 maddede Osmanlı uyrukluğunun kazanılması ve kaybedilmesi koşullarını düzenler. Bir ulusa ya da halka ait oluşla ilgili bir yön taşımayan bu kanun (Aybay: 1998), vatandaşlığın formülasyonuna ilişkin de önemli ipuçları vermez. Tek ipucu, İmparatorluğun kadın ve erkek uyrukları açısından getirilen farklı düzenlemelerdir. Müslüman ve zımmi ayrımını bir kez daha ortadan kaldırarak hukuki statülerini eşitleyen Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi, kadın ve erkek Osmanlı uyruklarını eşitlemez. Söz konusu kanun uyarınca, bir yabancı ile evlenen kadının Osmanlı uyrukluğunu yitirmesine karşılık, bir Osmanlı ile evlenen yabancı kadın Osmanlı uyruğuna kabul edilmektedir. Bu uygulama 1929'a kadar sürer (Kurnaz: 1996).

1876 tarihli Kanun-ı Esasi ile "Teba-i Devlet-i Osmaniyenin Hukuk-ı Umumiyesi" başlığı altında Osmanlı uyruklarının haklarına ilişkin ilk geniş çaplı düzenleme getirilir. Kanun-ı Esasi'nin 8. maddesinde yer alan, "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi din veya mezhepten olursa olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur" ifade-

sindeki fert/birey vurgusu toplumsal sözleşmenin niteliğini de belirler. Böylece Osmanlı vatandaşlığı, bir yanda anayasanın (*de iure*) öngördüğü "liberal"/sözleşmeci vatandaşlık anlayışı, diğer yandan da "yaşanan/fiili" vatandaşlığın topluluk-çu niteliği arasında kaygan ve bir o kadar da tehlikeli bir zemin üzerinde ilerler. Tanzimat'tan itibaren geçerli olan ve II. Meşrutiyet'le birlikte daha da güçlenecek olan düalist hukuksal yapı, siyasal seçkinlerin hedeflediği "anayasal vatandaşlık"ın hayata geçirilmesi önündeki başlıca engeldir. Kanun-ı Esasi'nin 18. maddesinde yer alan "Tebaa-i Osmaniyenin hidemat-ı devlette istihdam olunmak için devletin lisanı resmisi olan Türkçeyi bilmeleri şarttır" hükmü ise, önce ittihad-ı anasır idealinin daha sonra ise Cumhuriyetçi paradigmanın kritik eşiğinin *cujus regio, ejus lingua* olacağını gösterir.

II. Meşrutiyet'in öngördüğü siyasal modernleşme, cemaatten topluma, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişle tarifini bulan yeni bir siyasal-kamusal alan anlayışını ve onun aktörü olacak "vatandaş"ı gerektirir. II. Meşrutiyet'i izleyen dönemde yapılan bir dizi düzenlemeyle yeni siyasal özne "vatandaş" ile devlet arasındaki hukuksal-siyasal ilişkinin kuralları belirlenir.

Kanun-ı Esasi'de yer almayan dernek kurma ve toplanma haklarını düzenleyen 16 Ağustos 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu ile 30 Temmuz 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu, örgütlü topluma yönelmenin, bu bağlamda vatandaşın sivil ve siyasal katılımının önünü açarken, derneklerin amaç ve nitelikleriyle ilgili olarak getirilen sınırlamalar, başka bir anlatımla "asayiş-i memleket ve tamamiyet-i mülkiyeyi ihlal ve şekl-i hükümet-i tağyir ve anasır-ı Osmaniyeyi siyaseten tefrik maksadına müstenid" cemiyetlere ilişkin gönderme, Cumhuriyet döneminde de tanık olacağımız devlet-sivil toplum ilişkisinde giderek yapısal bir nitelik kazanacak olan güvensizlik ve tedirginliğin bir ifadesidir. Söz konusu düzenlemelerin de yardımıyla erken Meşrutiyet döneminde siyasetin sivilleşmesine tanık olunur. Hürriyet, müsavat, adalet ve uhuvvet ilkeleri, yurttaşlar cemaatinin mutabakat metninin temel referanslarıdır. Bu bağlamda Tarık Zafer Tunaya'nın ifadesiyle, "Meşrutiyet camiasını kaplayan olayların belki de en önemlisi, siyaset yapan fertlerin artışıdır. Tabaai Şahane'nin vatandaşlık merhalesine yükselişidir. (...) Türkiye tarihinde, bu devreye kadar rastlanmamış bir şekilde, fert iktidarın kullanılışını kendi gidişi ile ilgili bulmuş, bu hususta düşünmeyi, tenkit ve telkinde bulunmayı kendisi için bir fonksiyon saymıştır. (...) Her vatandaşın söyleyecek sözü, gösterecek yolu olabilirdi. Siyaset yapmak olayı böylece başka bir olayı da sonuç halinde ortaya çıkarmıştı: iktidara iştirak." (Tunaya: 1996). Gerçekten de II. Meşrutiyet'in hemen ertesinde yaşanan "siyaset yapma" heyecanının kitlelerde bir kez daha bu denli güçlü bir duygu haline gelebilmesi için 1961 Anayasası'nı izleyen dönemi beklemek gerekecektir.

Ancak II. Meşrutiyet vatandaşlarının siyaset yapma konusundaki bu "aceleciliği", özellikle 31 Mart Vakası'nı izleyen dönemde rejimin sertleşmesi, tanınmış olan bir dizi hak ve özgürlüğün askıya alınmasıyla sonuçlanırken rejim, her türlü farklı politik düşünce ve yaklaşımı şeytanileştirme geleneğini icat edecek, "irtica" sözcüğü 31 Mart Vakası'yla ilgili olarak ders kitaplarına kadar girecektir. Böylesi bir iklimde kurulan derneklerin büyük bir bölümünün nizamnamelerinde yer alan, amaçlarının "siyaset dışı" olduğu vurgusu ise, Cumhuriyet'e devredilen bir miras olarak kalacaktır.

1908-1919 döneminde yapılan 4 genel (1912'dekinin "sopalı ve dayaklı" niteliğine rağmen) ve 1911'deki ara seçim, vatandaş katılımının önemli "an"larını oluşturacaktır. İntihab-ı Mebusan Kanunu'nun hükümleri uyarınca tam da geniş olmayan

seçimler ve bu bağlamda "ulusal egemenlik"in dışa vurumu olarak oy verme işlemi, devletin vatandaşlarını bir "vatandaşlık töreni" etrafında bütünleştirme kapasitesini ve bu anlamda birleşik bir kamusal-siyasal alanın varlığını hem fiili hem de sembolik düzeyde ortaya koyacaktır.

Siyasal katılımın dışında kalan kitlelerin, "yeni toplum -yeni insan" projesi çerçevesinde seferber edilmesinde ise, kutlamalar (bayramlar) önemli bir işlev kazanır. II. Meşrutiyet, "laik" nitelikli bir birleşik kamusal alanın varlığını tescil etmek amacıyla, vatandaşları "bölen" dinî bayramların karşısına onları bir bütünün parçaları yapmak için bir dizi yeni bayram "icat" eder.

Bu bağlamda 10 Temmuz resmi bayramının yanı sıra, 1915'ten itibaren kutlanan Mektebliler Bayramı, ilk kez 1916'dan itibaren kutlanmaya başlanan Çocuklar Bayramı ve 1918'deki İdman Bayramı vb. devletin hem sıcak savaş koşullarında Osmanlıların moralleri yükseltmek (Okay: 2000), hem de vatandaşların rejim konusunda iman tazelemelerini sağlamak yönünde önemli bir işlev yüklenecektir.

Modern merkezi devletin "yurttaşlar cemaati"nin inşasında özel bir önem taşıyan iki kurum, yani ordu ve okul, II. Meşrutiyet'in siyasal kadrolarının üzerinde özellikle duracakları kurumlardır. Gerek Islahat Fermanı'nda gerekse Kanun-ı Esasi'nin 17. maddesinde yer alan eşitlik anlayışının doğal bir uzantısı olan zımmilerin de Müslümanlar gibi askerlik yapması (ya da bedel-i askeri ödemesi) koşulu, bütün çabalara karşın hayata geçirilememiştir. 1909'daki anayasa değişikliğinden sonra bedel-i askerî kaldırılarak askerlik hizmeti yükümlülüğü İmparatorluğun tüm vatandaşlarına yaygınlaştırılır. Ancak "yurttaşlar ordusu" ve onun öznesi "yurttaş asker"le (citizen soldier) hedeflenen cemaatsel kimliklerin Osmanlı vatandaşlığı aleyhine marjinalleşmesi, milliyetçiliğin bir vakıa haline geldiği bir siyasal konjonktürde geç bir operasyon olarak ortaya çıkar.

II. Meşrutiyet, merkezi modern devletin yeni siyasal öznesi olan "vatandaş"ın inşasında okula, özellikle de ilköğretime tanıdığı rolle, III. Cumhuriyet Fransa'sını andırır. Meşrutiyet'in getirdiği değerler sistemi doğrultusunda biçimlendirilecek yeni kuşakların üretimi sorunsalı, çocuğu potansiyel bir toplumsal aktör konumuna yükseltir. "Toplumun geleceği" olarak görülmeye başlanan çocuk, "rejimin geleceği" açısından devletin manipülasyon alanının içine çekilir.

OKUL: KANUN-I ESASÎ VATANDAŞLIĞININ ÜRETİM MERKEZİ

II. Mahmut döneminde yayımlanan bir fermanla getirilmek istenen ancak hayata geçirilemeyen zorunlu ilköğretim, 1869'da Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'yle bir ölçüde yaygınlaşmıştır. Kanun-ı Esasi'nin 114. maddesinde yer alan "Osmanlı efradının kâffesince tahsil-i maarifin birinci mertebesi mecburi" olması hükmü, ilköğretimin çocuğun toplumsallaşma sürecindeki önemini artırır. Bu bağlamda 1908 sonrasında müfredat programlarında yapılan değişiklikler, devletin özellikle geleceğin vatandaşlarına yönelik toplumsal mühendislik kaygıları çerçevesinde anlam kazanır. Cumhuriyet dönemi boyunca ilk ve ortaöğretimin vazgeçilmez dersi Yurttaşlık Bilgisi, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye adıyla II. Meşrutiyet'in hemen ertesinde okullarda bağımsız bir ders olarak okutulmaya başlanır.

"Tahsil-i iptidaî mecburi ve mekâtib-i iptidaiye-i umumiye de meccanidir" hükmünü getiren ve iptidai ve rüştiyeleri Fransız ilköğretim sistemine göre düzenleyen 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı'nda Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye dersi müfredat programların-



1908 Seçimlerinde Galatasaray Lisesi önünde seçim sandığı... İttihat ve Terakki Partisi damgasını vurduğu bu seçimler, Osmanlı Türkiyesi'nde siyasal fikirler etrafında kampanyaların yürütülmesi, kamusal tartışmaların yapılması ve siyasal partilerin oluşması bakımından kurucu bir değer taşır. Modern siyasal kurumlar ve kavramlar, yaklaşık iki ay süren bu seçim deneyimiyle önemli ölçüde yaygınlaşmış, halka malolmuştur.

daki yerini alır. **Tedrisat-ı İptidaiyye-i Umumiye Talimatnamesi**'ne göre, iptidai mekteplerinin amacı ilköğretim çağındaki çocukların, "bedence ve ruhça sağlam itiyatlara sahip olmasını temin edecek ve hayat için lüzumlu olan bilgileri vererek; onların karakterli, gayretli ve hamiyetperver birer vatandaş olarak yetişmelerini sağlamaktır". Söz konusu Talimatname, "makbul vatandaş"ı dinine bağlı, "milliyetini tanır", eğitimli ve aydın bir vatansever olarak tanımlar (Aytekin: 1991).

Böylece merkezi otoritenin merkezkaç güçlere karşı ortak bir aidiyet ve sadakat duygusu geliştirmek amacıyla "okulda yurttaş eğitimi"ne 1860'lı yıllardan itibaren özel bir önem verdiği İsviçre, Belçika, Almanya, Avusturya Macaristan İmparatorluğu ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerden yaklaşık 50 yıl sonra Meşrutiyet pedagogları da, "malumat-ı medeniye"nin vatandaş üretimindeki gerekliliğine kanaat getirir. Osmanlı'nın eğitimdeki esin kaynağı Fransa'da ise, **Instruction Civique** dersi, 1789 Devrimi'nin ertesinde parasız, zorunlu ve laik eğitim sistemini yürürlüğe koyan 1882 tarihli yasa ile okullarda okutulmaya başlanmıştır. III. Cumhuriyet dönemi boyunca tarih, coğrafya ve yurttaşlık bilgisi derslerinin başlıca hedefi, ulusal kimliğin inşası ve yurtseverliğin telkinidir. Aynı hedef, ittihad-ı anasırcı Osmanlı elitleri tarafından da izlenir. 1913 tarihli **Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı**'nda yer alan "Coğrafya, bilhassa Osmanlı coğrafyası" ve "Tarih, bilhassa Osmanlı tarihi" vurgularıyla coğrafya ve tarih dersleri, **Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye**'nin yanı sıra bir Osmanlı vatandaşlığı /vatanseverliği oluşturmakla "görev"lendirilir.

Malumat-ı Medeniye kitaplarının yazarlarının ifadesiyle, bütün medeni devletlerde bir "ilim halini" alarak mekteplerde okutulan bu ders, istibdat yönetimi altında yaşamış olmaları nedeniyle "hukuk ve

Ahmet Mithat Efendi

BURAK ONARAN

O, Tanzimat sonrası Osmanlı yazın hayatının "hace-i evvel"i, "kırk beygir gücündeki yazı makinesi"dir. Bu tuhaf lakâplara sahip olmasının sebebi yayımlanmış yüzlerce eseri olması ve bunların içerisinde çocuklar için yazmış olduğu "Abdest ve Namaz" ve "Meyveler", "Asya", "Avrupa" kitaplarının yanı sıra "Kozmoğrafya ve Tabakat-ül Arz", "İsveç ve Norveç Tarihi" ve hatta "Schopenhauer'in Hikmet-i Cedidesi" gibi kitapların bulunmasıdır.

Yaşamış olduğu dönemde uzmanlaşma, en azından Osmanlılar için, henüz "geçer akçe" değilse de, A. Mithat Efendi'nin hemen her konuya duyduğu inanılmaz merak ve onu, bildiği her şeyi, ne kadar biliyorsa o kadarıyla, öğretmek için acele etmeye sevk eden tutku sıradan bir şey değildir. 223 basılı eseri olduğu bilinen Ahmet Mithat'ın, oğlu Kâmil Yazgıç'ın iddiasına göre sadece üç adet basılı olmayan eseri bulunması bile onun yazmaktaki hedefinin ne olduğunu anlamaya yeter. "Hasan Mellâh" romanına yazdığı önsözde, eserinin Alexandre Dumas'nın "Monte Kristo Kontu"na benzerliğini kabul ettiğini; ancak üç yüz yıldır edebiyatla uğraşan bir milletin eserlerini üç yıldır uğraşan bir milletin takip etmesinin tabii olduğunu; bu yolda kendisini eleştirenlerin olmasının bile kazanç sayılması gerektiğini söyler. Onun derdi yazdıklarıyla bildiğini öğretmek ve halkın yazı ile ilişkisini artırmaya çalışmaktır. "Kırk Beygir gücünde" yazmasının belki de en önemli nedeni budur.

A. Mithat, özellikle romanlarında, bir anlatı tasarlamaktan çok bir şeyler öğretmek derdindedir. Meddah tekniğini romanla birleştiren yazar, bu tekniğin kendisine sağladığı metin üzerindeki sınırsız hakimiyet olanağını da kullanarak olaya zaman zaman müdahale eder ve romanın orta yerinde okurla sayfalar boyunca doğrudan konuşur. A. Mithat bu konuşmaları bazen romanın geçtiği bölgeyi tarif etmek, bazen yeni icat edilmiş bir aleti tanıtmak, sıklıkla da, okura, okumakta olduğu romandan nasıl bir ders çıkar-

vezaif-i medeniye ve içtimaiyelerine layıkıyla vakıf olamayan bütün Osmanlılar"ı,[1] bir yandan kanun devleti ve Meşrutiyet düzeninin belli başlı kurumları, diğer yandan da vatandaş hak ve görevleri, başta basın, toplanma ve inanç özgürlüğü olmak üzere her düzeyden kamu özgürlükleri konusunda "genç evlad-ı vatan"ı bilgilendirmeyi ve seferber etmeyi amaçlar.

Malumat-ı Medeniye dersinin amaç ve hedeflerine yönelik ilk bilgi, Sabri Cemil (Aykut) tarafından kaleme alınan ve iptidai ve rüştiye hocalarına, özellikle de Darülmuallimin öğrencilerine yönelik hazırlanan bir öğretmen el kitabı niteliği taşıyan 1910 tarihli **Ameli Fenn-i Tedris**'te yer alır. Kitap, II. Meşrutiyet pedagoglarının Meşrutiyet vatandaşlığı projesine ilişkin ipuçları verir. "Meşrutiyet-i meşruanın" bütünüyle "kökleşmesi" açısından önem taşıyan Malumat-ı Medeniye, hem vatandaşlık bilincini hem de "muhabbet-i vataniye"yi aynı zamanda tesis etmek amacına yöneliktir. Sabri Cemil,



Ahmet Mithat, öncelikle, hemen her konuda kanaat belirten gazeteci-aydın tipinin Osmanlı toplumunda belirişinin simgesidir. Siyasî düşünce dünyasına belirli bir katkısıyla ya da belirli bir fikriyata yakınlığıyla hatırlanmaz, bu işleviyle önemlidir.

ması gerektiğini daha açık bir biçimde göstermek için yapar.

A. Mithat romanının ana fikri ve en önemli mesajı Osmanlı insanının yeni, modern, Batılı hayatla kendi hayatını nasıl bağdaştıracağıyla ilgilidir. Bu mesajın en fazla öne çıktığı ve en çok bilinen eseri "Felâtun Bey ve Râkım Efendi" romanındaki Felâtun Bey karakteriyle A. Mithat, Türkçe romanlarda yıllarca baş role çıkacak olan "Alafranga Züppe" tipinin ilk örneğini yaratmıştır. Bu tip, sadece bir eğlence konusu, bir sosyal hiciv biçimi değildir; aynı zamanda A. Mithat ve bu tipi kullanan birçok ardılının Batılılaşma ve Batılı hayatla bütünleşme konusundaki düşüncelerini de temsil eder. Mesele, Osmanlılığın özünü korumaktır; ya da Şinasi'nin formüle ettiği gibi "Asya'nın akl-ı pirânesi ile Avrupa'nın bikr-i fikrini izdivaç ettirmek" projesidir.

"malumat-ı medeniyesi nakıs olan bir milletin efradı"nı, "mükellefiyetini bilmeyen vatandaşlar, reylerinin ehemmiyetini tanımayarak rey veren müntehipler, verginin neye yaradığını anlamaksızın vergi verenler, kendilerine vatan sevmek öğretilmemiş olan ahali-i memleket" olarak tanımlar. Dolayısıyla Malumat-ı Medeniye'nin başlıca amacı, "bilhassa köylere ciddi bir muhabbet-i vataniye telkin etmek"tir. Bu süreçte "Türkiya'nın çocukları yalnız memleketlerini değil, memleketlerinin Kanun-ı Esasi'sini de sevmeyi öğreneceklerdir."[2] Bu bağlamda **Malumat-ı Medeniye** kitapları, yeni yönetim projesinin mümkün olduğu kadar geniş kesimlerce içselleştirilmesi ve bu bağlamda meşruiyet kazanmasında önemli bir rol yüklenir. Kitaplarda "Meşrutiyet-i mukaddese" kavramı altında kutsanan siyasal projenin kurumsal çerçevesi ve öngördüğü hak ve özgürlükler alanı, bir yandan "33 sene müddetle mazlum milleti müthiş bir istibdat rejimi

Yeni Osmanlılar olarak bilinen hareketin en önemli simalarından biri olan Şinasi'nin yukarıdaki ifadesinin, A. Mithat'ın görüşlerini son derece başarılı bir şekilde yansıtıyor olması bir tesadüf değildir. Yeni Osmanlılar, özellikle Ali ve Fuat Paşalar döneminde Batı'ya karşı aşırı tavizkâr ve taklitçi bir politika izlendiğini düşünüyor ve Tanzimat Düşüncesine "yerli" bir dayanak bulmaya çalışıyorlardı. Berna Moran'ın ifadesiyle, onlar "hem İslâm ideolojisinden vazgeçmeksizin Osmanlılıklarını sürdürerek Batı'dan yararlanmaktan yanaydılar, hem de Batı'dan ithal etmek istedikleri aydınlanma felsefesi gereği cehaletle savaşmak için halka yönelmek zorundaydılar". Bu yöneliş için de en uygun araç gazetelerdi. Tıpkı A. Mithat gibi Yeni Osmanlılar da romanları ve gazeteleri halkı bilinçlendirmek için bir araç olarak görüyorlardı. A. Mithat'ın ve Yeni Osmanlılar'ın kaygılarının, ve hedeflerine ulaşmak için kullandıkları araçların bu derece birbirini andırması, çoğu zaman A. Mithat'ın isminin de Yeni Osmanlılar ile beraber anılmasına sebep olmuştur. Yine de aralarında önemli bir fark vardır ve bu fark, Yeni Osmanlılar'ın, kelimenin dar anlamıyla, "politik" bir projeleri varken, A. Mithat'ın sonuçta bu "politik" projeyle örtüşen hareketlere sebep olsa dahi, ansiklopedist bir tavra sahip olmasında gizlidir.

A. Mithat'ın, Yeni Osmanlılar'ın önemli isimlerinden Namık Kemal'in "Vatan Yahut Silistre" isimli oyunu hakkındaki övgü dolu yazısı ve hatta Rodos'a bu yazı nedeniyle sürgün edildiği yönündeki söylentiler de A. Mithat ile Yeni Osmanlılar arasında benzerliği aşan bir ilişki olduğu yolunda kuşkulara yol açmıştır. Ancak, Tanpınar'ın da vurguladığı gibi, A. Mithat "Menfâ"da Nâmık Kemal ve Yeni Osmanlı hareketiyle kendi düşüncesi arasındaki farklılıkların altını çizer; bu, hürriyet kelimesini düşüncelerinin merkezine koymalarına karşın bir tarafta bütün sorunların rejim değişikliğiyle hallolacağına inanan, öbür tarafta ise sorunların çözümü için bireysel hayatı ve ekonomik gelişmeyi temel alan iki gazeteci arasındaki farktır.

A. Mithat'ın siyasete, romana, Batılılaşmaya, gelenekçiliğe, velhasıl hayata bakışını özetleyen cümle Jön Türk romanının satırları arasına sıkışmış olan, A. Mithat'ın kız çocuklarının yetiştirilmesi üzerine söylediği şu cümledir: "Her şeyde ifrat da fenadır,

altında ezen" Abdülhamit rejimini özelinde *Ancien Régime*'e yönelik bir devri sabık yaratırken, diğer yandan da "zulme karşı halkın isyanı" olarak tanımlanan 10 Temmuz "hareketi"nin de meşruiyet kaynağını oluşturur. Bu anlamda, II. Meşrutiyet'in siyasal "öteki"si, öncelikle içeride, en yakın siyasal geçmişindedir. Balkan Savaşları'nı izleyen dönemde ise, "her Müslüman Osmanlıya karşı birkaç düşman hazırdır" söylemi, "öteki"nin, "Yunanlılar, Bulgarlar, Sırplar, Karadağlılar, Moskoflar"la tanımlanan "dış düşmanlar" bağlamında inşasına zemin hazırlayacaktır.

Meşrutiyet rejiminin içselleştirilmesinde Kanun-ı Esasi, 10 Temmuz "hareketi"nin salt bir ayaklanma olarak kalmaması ve bir kanun düzeni çerçevesinde sunulmasında önemli bir işlev yüklenir. Hak ve özgürlüklerin temel güvencesi olan Kanun-ı Esasi, toplumun etrafına çekilmiş bir "emniyet suru"dur.[3] Öte yandan Kanun-ı Esasi'nin getirdiği yeni dü-

tefrit de". Çoğunlukla gelenekçi (mümin ve muvahhid bir edip), zaman zaman da Atatürk iktidarını göremeden vefat etmiş bir Kemalist olarak nitelendirilen A. Mithat için, oğlu Dr Kamil Yazgıç, babasının zihniyetine bir teşhis koyamadığını, ille bir teşhis koymak gerekirse liberal muhafazakar olarak tanımlayabileceğini söyler. Yaşadığı dönemde zamanının birbirine en "zıt" fikirli insanlarını etrafında toplayabilmiş olması, yazın hayatına verdiği önem kadar hiç bir fikirde "ifrata ve tefrite" kaçmamaya özen gösteren karakterinde de aranmalıdır. Sahibi olduğu "Tercûman-ı Hakikat" gazetesinde Muallim Naci ve ilk Türk materyalisti olarak anılacak olan Beşir Fuad aynı dönemde yazarlar. Ne A. Mithat için bu yazarlar sadece gazetesinde çalışan muharrirlerdir, ne de bu yazarlar için A. Mithat sıradan bir gazete patronudur. Beşir Fuad A. Mithat'a, intiharının arifesinde son mektubunu ona hitaben yazacak ve mektubuna "Ey Hakîm" diye başlayacak kadar saygı duyar. A. Mithat, dönemi içerisinde adeta yok sayılmış bu sıra dışı intihar hakkında yazdığı kitapta bir yandan Beşir Fuad'ın intiharının nedenlerini anlatmaya çabalarken, diğer yandan zihnindeki sentezin ip uçlarını bize sunar: "Naci maarif-i şarkiye meydanının nasıl bir şehsuvar-ı yeganesi ise, Beşir Fuad dahi maarif-i garbiye meydanının öyle bir şehsuvarı olmasıyla, Nâci'ye maarif-i garbiye ile de iştigali nasıl tavsiye ve icbardan hâlî kalmamış isem, Beşir Fuad'a dahi maarif-i şarkiye ile iştigal tavsiyesini öylece icbar derecesine vardırırdım".

A. Mithat'ın aradığı, Osmanlılığını reddetmeden Batılılaşabilmenin formülüydü. Aynı arzu, yıllar sonra A. H. Tanpınar'ın yazacağı "Huzur" romanında Mümtaz karakterinin zihninden geçecek olan "Ya hep, ya hiç. Hayır, her şeyden biraz" cümlesinde de görülebilir. Ancak, Tanpınar, ilklerden olması, halka okuma alışkanlığı kazandırması gibi gerekçelerle A. Mithat'ı takdir etse de ona kendi adını verecek kadar yakın olan Mithat Paşa'ya para için ihanet ettiğini düşünür. Tanpınar, "19. yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi"nde, A. Mithat'ın "binlik banknota dayanamadım" dediğini rivayet etse de, bu ihanetin arkasında, gerçekte, "huzuru arayan esnaf zihniyeti"nin yattığını iddia eder.

Muallim Naci'ye yazdığı bir mektupta "Bir dakikam boş geçsin istemem. Çalışmayı ve onun mükafatı olan kazancı pek severim. Yazıp, çi-

173

zen sayesinde, hakimiyet millettedir. Hakimiyet-i milliye teması, "Millet ancak mebuslarını intihap etmek işiyle memleketteki sahipliğini gösterebilir. "(Cevat, 1910: 161) ifadesiyle anlam kazanır. Hakimiyet-i milliyenin tecellisi olan "intihabat"ın ise, aydınlanmış/bilinçli seçmeni gerektirdiği özellikle vurgulanır.

Serbesti-i matbuat, hakk-ı içtima, serbest-i tedris, hakk-ı iştirak, hakk-ı istida, serbesti-i edyan Meşrutiyet rejiminin tanıdığı mukaddes haklardır, ancak Malumat-ı Medeniye kitaplarında geleceğin vatandaşları hak ve özgürlükler alanının kullanımı konusunda sürekli uyarılırlar. Serbest-i edyan ünitesinde Jön Türk kitap yazarları, dinin bir "şer aleti" olarak kullanımı olasılığına dikkati çekerek, Tanrı ile birey arasındaki ilişkilerin "beşeri muamelat" üzerinde hiçbir biçimde etkili olmaması ve tümüyle özel alanın içinde kalması gerekliliğini savunurlar.[4] Bu arada kitapların tümünde meşruiyet referansı olarak kullanılan, Meşrutiyet

zip, basıp, ciltleyip meydana koyduktan sonra hasılatının iktitaf ve sarfı işi gelir. İşte o zaman benim işim biter" diyen A. Mithat, Carter Findley'in de ifade ettiği gibi, "Osmanlı matbuat kapitalizminin doğuşunun simgesidir" ve gerçekten de esnaftır. Gazete patronluğunu bıraktıktan sonra, Sırmakeş sularını satın alıp İstanbul'a su getirip satmış; Beykoz'da satın aldığı bir çiftlikte, Avrupa'dan getirttiği kuluçka makinesi ile "modern" anlamda tavukçuluk yapmıştır. Romanlarındaki çalışkan Osmanlı Efendilerine benzer bir hayatı olduğu söylenebilir. Çok çalışır ve iktisatlı harcar. Romanlarındaki Alafranga Züppe tipinin de en çok karaladığı özelliği mirasyedi olması; yani parayı kazanmayı da, harcamayı da bilmemesidir. A. Mithat'ın bu ve buna benzer tutumları Şerif Mardin'e "sermaye geliştirebilecek herhangi bir mahalli olanaktan yoksun" bir Protestan ahlakını çağrıştırır. A. Mithat, belki de, bu mahalli olanakların yaratılması için kendi payına düşeni yapmakla meşguldür.

A. Mithat ölçülü bir modernist, mâkul bir gelenekçi, atılımcı bir tüccar, gerçek bir ansiklopedist ve toplumların zamanla gelişeceklerine kuvvetle inanan bir sosyal Darwincidir. Düşüncelerini kategorize etmekte herkesin zorlanmasının nedeni ise A. Mithat'ın ilkesel davranışlardan çok pragmatik tutumları desteklemesinde gizlidir. Kendi, hemen her konuda bir fikir sahibi olan; oğluna her şeyden anlamasını tavsiye eden; ancak oğlundan torununa tek bir şeyden anlamasını öğütlemesini isteyen A. Mithat, günü bilen bir düşünür olarak onun icaplarını yerine getirirken, bir diğer yükümlülüğünün de halkını geleceğe hazırlamak olduğu inancıyla davranır. Bütün bunlar, Türk Modernleşmesinin kendine özgü orta yolcu çizgisinin, belki de, ilk örneklerinden biri olan A. Mithat'ın, nasıl olup gelenekçi bir modernist ya da liberal bir muhafazakar olarak tanımlanabildiğini, bir ölçüde de olsa, açıklar.

A. Mithat Efendi 1844 yılında Tophane'de doğar, okumayı ve yazmayı Mısır Çarşısında çalıştığı sırada dükkan komşusundan, Fransızca'yı ise yine bu yıllarda ders aldığı Galata'lı bir Frenk'ten öğrenir. Babasının ölümü üzerine ağabeyi aileyi, memuriyette olduğu Vidin'e aldırır ve Ahmet eğitimine burada devam eder. Daha sonra ağabeyiyle beraber Niş'e geçerler. 1863 yılında Niş'te Rüştiyeden birincilikle mezun olur. 1866'da evlenir ve

kurum ve değerlerinin İslâmiyet'e de uygun olduğu vurgusu yazarlar açısından bir çelişki oluşturmaz. Aynı şekilde mukaddes bir hak olan basın özgürlüğü de, "iki tarafı keskin bir kılıçtır". Bu nedenle "küçük efendiler"e, her gazeteyi okumamaları gerektiği hatırlatılır (Cevat, 1910: 155).

Öte yandan Kanun-ı Esasi'nin getirdiği modern yönetim anlayışının uzantısı olan "müsavat", yasalar önünde eşitliğin yanı sıra, Meşrutiyet'in sunduğu "fırsat eşitliği"nin de güvencesidir. Özellikle kamu görevlerine erişebilirlikte eşitlik, İsmail Cezmi'nin Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri'nde, "Sen de evladım şimdi çalışırsan ileride memlekete iyi bir mebus, çalışkan bir nazır olarak hizmet edebilirsin"[5] şeklinde özetlenir. Eşitlik boyutu, haklarda eşit bir vatandaşlar topluluğunun inşasında önemli bir unsur olarak ortaya çıkarken, onları kanunlara itaat, askerlik yapmak ve vergi vermek olarak tanımlanan vatandaşlık görevlerinde de eşitler.

1868'e kadar çeşitli memuriyet görevlerinde bulunur. 1869 yılında Tuna Gazetesi'nin baş muharriri olur. 1869'da kendisini eğitiminden beri takip eden ve memuriyete başlamasında büyük etkisi olan Mithat Paşa'nın tayin edilmesi üzerine, onunla beraber Bağdat'a gider. Bu yıllarda Mithat Paşa ona kendi adını verir. Artık, Ahmet Mithat Efendi'dir. Bağdat'ta Vilayet Politika Dairesi müdürü (Ressam) Osman Hamdi Bey ile tanışır. Hamdi Bey, A. Mithat'ın "... millet-i Osmaniye Ahmet Mithat gibi bir hizmetkâra nailiyetten dolayı şayet lûtfen ve tevazuan bir teşekküre lüzum görecek olursa onu Hamdi bey efendi hazretlerine etmelidir" diyecek derecede hayatında önemli olduğunu düşündüğü -Mithat Paşa'dan sonra- ikinci adamdır. Genç A. Mithat'ı etkileyen bir diğer isim, yine aynı yıllarda tanıştığı, dinden dine girmiş sonunda Müslümanlıkta karar kılmış İranlı entelektüel Muhammet Can Muattar'dır. Muattar'ın etkisiyle A. Mithat din konusunda çalışmaya başlar. İstanbul'a döndükten sonra (1871), bir yandan yazdığı kitapları yayımlarken, diğer yandan gazetecilik yapar. 1873 yılında Rodos'a sürgün edilene kadar çıkardığı gazeteler ve dergiler sürekli kapatılır ve o hep yenilerini çıkartır. Rodos sürgünü sırasında orada bir okul kurar ve çocuklara öğretmenlik yapar; diğer yandan da romanlarını yazmaya ve takma isimlerle gazetelerde makaleler yayımlatmaya devam eder. 1876 yılında af olunarak İstanbul'a ve gazeteciliğe geri döner. 1878'de Tercûman-ı Hakikat'i çıkarmaya başlar. A. Mithat'ın Saray'la arasının iyi olduğu bir dönemdir bu. Gazetesi Saray'dan ayda 20 altın alırken, kendisine de Mecidiye nişanları ve gümüş imtiyaz, iftihar ve liyakat madalyaları verilmektedir. Önce Meclis-i Umur-ı Sıhhiye azalığı ve sonra da Reisliği görevlerine getirilir. Bu arada 1889 yılında ilk kez Avrupa'ya gider. Stockholm Müsteşrikler Kongresi'ne katılmak üzere hükümet tarafından delege olarak gönderilen A. Mithat, kongreden dönünce Tercûman-ı Hakikat'e düzenli yazı yazmayı bırakır. II. Meşrutiyet'ten sonra ölümüne dek Darülfünun, Medresetülvâizin ve Darülmuallimât'ta dersler verir. 8 Aralık 1912'de, Darüşşafaka'da kalp krizi geçirerek vefat eder. Fatih Camii'ndeki mezarında Nigar Hanım'ın şu beyiti yazılıdır: "Gayretindir sevdiren Fazl-ı ulûmu ümmete / Verzeşindir anlatan sevdayı sâyı millete".

Vatandaşlık görevlerinin tanımı konusundaki bu indirgemeci yaklaşım, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e oradan da günümüze aktarılan bir süreklilik unsuru olarak ortaya çıkarken, Meşrutiyet vatandaşlığının belki de en ayırt edici özelliği sivil vatandaşlığın teşvikidir. Tedrisat-ı Medeniye ve Ahlak-ı İçtimaiye, Osmanlı'da yer alan "istibdat bizi münzevi yaşamaya alıştırmıştır" eleştirisi, Meşrutiyet'in kazanımlarından biri olarak kabul edilen "hakk-ı içtima" ile olan karşıtlığı içinde sunulur. "Daima toplanmalı ve içtimagâhlara kemal-i şevk ile koşmalıyız"[6] hatırlatması, Meşrutiyet'in kazanımları söyleminin önemli bir unsuru olarak ortaya çıkar.

Bu arada erkek yazarlar tarafından kız çocuklarına yönelik hazırlanan Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye ders kitapları ise, genç kızların gelecekteki özel yaşamlarında vazifelerini müdrik, akıl ve bilgi ile aydınlanmış kadınlara dönüşmelerine ve böylece erkeklerin vatandaşlığına lojistik destek sağlamalarına yö-

neliktir. Söz konusu "lojistik vatandaşlık" anlayışı doğrultusunda, Tanzimat'tan itibaren çok sayıda kadın ve erkek yazarın değindiği "kadın meselesi", II. Meşrutiyet sonrasında çalışma hayatında, partilerde ya da derneklerde giderek daha fazla yer alan kadın varlığı görmezden gelinir. Tedrisat-ı İptidaiyye Mecmuası'nda kız çocuklara el işi derslerinde nakış numunesi olarak "hürriyet, müsavat, uhuvvet ve adalet" sözcüklerinin işlenmesi ödevinin verilmesi önerilirken (Okay: 31), Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye kitaplarında genç kız, Meşrutiyet'in kurum ve değerler sistemi konusunda bilgilendirilir ki, ileride yani "valide" olduklarında çocuklarının kulaklarına "vatan, vatandaşlık, milliyet, milliyetperverlik" sözcüklerini fısıldayabilsinler"[7] ya da vergi vermenin önemini onlara anlatabilsinler. Kadının biyolojik yeniden üretimde ve değerler aktarımındaki rolünün bilincinde olan Meşrutiyet pedagogları, kadına "öğretme" görevini vermiştir. Bu bağlamda Meşrutiyet'in "öğreten" kadını, Cumhuriyet'in öğretmen kadınını müjdeler.

MAKBUL VATANDAŞIN AHLAKİ ARKA PLANI: "İYİ İNSAN-İYİ VATANDAŞ"

Meşrutiyet vatandaşının kamusal çehresinin arka planı "iyi ve kötü" tutum ve davranışlarla anlam kazanan bir insan/birey modeliyle desteklenir. "İyi insan-iyi vatandaş" kurgusu, seküler bir kamusal ahlakın inşasında ve yeniden üretiminde işlevsel bir öneme sahiptir. Hürmet, muhabbet, yardımseverlik, tutumluluk, çalışkanlık, cesaret, hoşgörü gibi kişisel erdemler, Meşrutiyet'in bir "erdem rejimi" olmasının güvencesidir.

Böylece II. Meşrutiyet Malumat-ı Medeniye kitapları aracılığıyla yeni siyasal "özne" vatandaşı, beden- akıl-ruh ekseninde inşaya ve dolayısıyla bütünüyle kuşatmaya yönelir. Söz konusu kuşatıcı vatandaşlık anlayışı, erken Cumhuriyet dönemi Malumat-ı Vataniye kitaplarının da en belirgin özelliğidir. Meşrutiyet bireyinin görevler yelpazesi "nefse" karşı görevlerle başlar, en yakın aile çevresinden en geniş toplumsal çevreye kadar uzanır. "Nefse" karşı görevlerin ilk sırasını bedensel sağlığın korunması, başka bir anlatımla tanrısal iradeyle sıkı sıkıya ilişkilendirilmiş bedenin yerini, bireysel iradeyle yönlendirilebilir ve yönetilebilir beden alır. I. Meşrutiyet dönemi ders kitaplarında ilahi emir bağlamında ve "temizlik imandandır" düsturuyla yer alan hijyenist vurgu, II. Meşrutiyet dönemi Malumat-ı Medeniye kitaplarında "sağlıklı yaşam"ın kamusal olarak gerekçelendirildiği bir davranış mühendisliği çerçevesinde ortaya çıkar. Sağlam bir beden, sağlam bir "fikir ve ahlak"a imkân verir. Sağlıklı bir yaşam ise, bir yandan bedensel şiddet ve enerjinin disiplin altına alınması anlamına gelen spor ve jimnastikle, diğer taraftan da "itidal dairesinde hareket"le mümkün olabilir.[8] Bu bağlamda oburluk, sarhoşluk ya da intihar, akıl ve iradeye hakim olamamanın göstergeleri olarak "makbul vatandaş"ın sakınması gereken davranışlardır. Zira, akıl ve irade ile denetlenemeyen her türlü eylem, kamusal kullanıma sunulacak "beden"den sağlanacak yararın azalmasına yol açacaktır.

Bu bağlamda sağlıklı bir beden ve ruh halinin dışavurumu olarak çalışkanlık, kişisel ve toplumsal bir erdem olarak özellikle yüceltilir. Ancak çalışkanlık cesaret ve girişim gücüyle desteklenmelidir. Böylece II. Meşrutiyet'in makbul birey-vatandaş profilinin tamamlanmasında Milli İktisat projesinin "teşebbüs-i şahsi" söylemi önemli bir rol oynar. Girişimci Müslüman birey kurgusu, bir yandan memuriyetin kutsandığı Ancien Régime'le karşıtlığı içinde anlam kazanırken, diğer yandan da siyasal anlamda ittihad-ı anasırcı olmak isteyen Meşrutiyet'in ekono-

mik "öteki"si olan girişimci gayrimüslim vatandaşla hesaplaşır.

Meşrutiyet'in "makbul vatandaş"ı, aynı zamanda toplumsal ve kamusal alandaki davranışlarını "medenilik" çerçevesinde denetleyen bireydir. Özel alan geleneksel "hürmet-muhabbet" denklemine terk edilirken, II. Meşrutiyet'le birlikte sınırları giderek genişleyen "umuma mahsus" alanlarda (sokak, işyerleri, toplu taşıma araçları, parklar, kahvehaneler pastaneler) medeni olmanın ölçütü olarak sunulan "geçimlilik" (sociabilité) biçimleri öğretilir. Bireyin her düzeyden çevresi ile nezaket ve görgü kuralları çerçevesinde ahenkli bir birlikte yaşama biçimini kurmasını sağlayacak standart davranış kodlarının telkini, aynı zamanda vatandaşlar cemaatinin toplumsal ahenginin de güvencesidir.

Meşrutiyet vatandaşından beklenen, davranışlarını aklın rehberliğinde düzenleyen "ferd"e dönüşmesidir. Doğru ve yanlış davranışlar, sevap-günah ikileminin sınırlarını aşarak akla uygunlukla temellendirilir. Zira Ahmet Cevat'ın ifadesiyle "hür olmak akla tabi olmak demektir".[9]

MEŞRUTİYET VATANDAŞLIĞININ MİLİTAN CEPHESİ: VATANSEVERLİK

Malumat-ı Medeniye kitaplarında "vatan"ın temsili, yeni siyasal özne "vatandaş"lığın ve onun romantik milliyetçi cephesini oluşturan vatanseverliğin inşasında önemli bir yer tutar. Kitaplarının yayımlanmaya başladığı 1911'den 1918'e giden süreçte "vatan"ın ortak aidiyetin fiziksel çerçevesi olarak temsili, bir yandan kitap yazarlarının ideolojik tercihleri, diğer yandan da sıcak savaş koşullarının belirleyiciliğinde farklı ve zaman zaman da birbirine rakip okumalara zemin hazırlayacaktır. Ahmet Cevat'ın rüştiyelerde okutulmak üzere hazırladığı 1912 tarihli **Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri**'nde "vatan", tüm Osmanlıların sakin olduğu siyasal sınırların ifadesidir:

"Vatan-ı Osmani asırlardan beri anasır-ı Osmaniye arasında imtidad eden bir iştirak ve ittihat ile teşkil etmiştir. Vatan-ı Osmani umum millet-i Osmaniyenin sakin olduğu memalikin kaffesidir."[10]

"Vatan"ın bu çerçevede temsili Fransızvari bir ulus ve yurttaşlar cemaati anlayışına da zemin hazırlar. Ali Seydi, **Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye**'de "vatan"ı bir "mesken-i umumi", vatandaşları ise, "o meskenin, o hanenin sakinleri... Birbirinin can ve menfaat kardeşi"[11] olarak tanımlarken, Hakkı Behiç, **Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye**'de vatandaşlığı, ortak geçmiş, çıkar birliği ve ortak gelecekle temellendirir.[12]

Bu yaklaşım büyük oranda Malumat-ı Medeniye kitaplarının yayımlanma tarihiyle yakından ilgilidir. Hemen tümü 1908-1912 tarihlerinde yayımlanan kitaplarda özellikle Balkan Savaşları ertesinde hız kazanacak olan Türkçü-milliyetçi ideolojinin bütün unsurlarına henüz rastlanmaması, yayın öncesindeki kaleme alma süresi ve Maarif Nezareti' tarafından 1911 öncesi kabul edilen müfredat programına uyma zorunluluğuyla açıklanabilir.

Bununla birlikte **Malumat-ı Medeniye** kitaplarında yer alan sözleşmeci Osmanlılık kimliği kimi zaman "kurucu ulus" anlayışına gönderme yaparak Türkçü-milliyetçi ideolojiye kapı aralar. Doktor Hazık'ın 1912 tarihli **Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye (İkinci Kısım)** kitabında Türkler, yalnızca "Devlet-i Osmaniye'nin müessisi" olmakla kalmaz, aynı zamanda Cumhuriyet döneminde de örneklerine sıkça rastlanacak olan bir "benzersizlik" söylemiyle özcü niteliklerle donatılır:

"Dünyadaki bütün milletler içinde en saf, en temiz yürekli, en cesur ve en hamiyetli Türklerdir. (...) Türkler altıyüz sene evvel bir hükümet tesis ettikleri zaman ilk müessisin namına ona Osmanlı demişlerdir. Şu halde Türklükle Osmanlı birdir. Yalnız

Türkler arasında bulunan ve Türk hükümetine tabi olan diğer birtakım kavimler vardır ki, Osmanlılık namı bunlara kadar da şamildir; Türklerle beraber bunların hepsi Osmanlı milletini, Osmanlı Devletini teşkil ederler. Bu küçük milliyetlerden sonra hepsini tahdid eden büyük bir milliyet vardır ki o da Osmanlılıktır. (...)

Bana sorsalar evvela Osmanlı sonra Türküm derim. Osmanlı tebasından bir Arap, bir Arnavut, bir Rum veya Ermeniye sorulsa onlar da evvela Osmanlı ve sonra Arap, Arnavut, Rum, Ermeni olduklarını söylerler, söylemelidirler de. Fransa, Almanya, İngiltere vesair bütün milletler hep böyle teşkil etmişlerdir.

Küçük küçük milletler birbirlerine olan münasebat ve ihtiyacından dolayı birbirleriyle birleşe birleşe büyük büyük milletler teşkil etmişlerdir. İşte büyük Osmanlı milleti de Türk, Arnavut, Kürt, Rum, Ermeni, Yahudi, Bulgar, Laz, Çerkes gibi birtakım küçük milletlerin ittihat ve imtizacıyla vücuda gelmiştir.

Bir millet aynı kanuna tabi olan birçok kavim veya birçok insanların heyet-i mecmuundan ibarettir. Umumi olan ittihat yapıldıktan sonra onun altında diğer ufak milletlerin ehemmiyeti yoktur. Çünkü herkesin, umumun mucip-i saadet ve selameti olan nokta bu değildir. Büyük millettir, Osmanlılıktır."[13]

Dış konjonktürün belirleyiciliğinde biçimlenen vatan kavramı, yine Ahmet Cevat tarafından iptidailer için ilk kitabından 10 yıl sonra, 1922'de yayımlanan Musahabat-ı Ahlakiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye ve İnsaniye'de "ittihad-ı anasır"cı ideolojinin mutlak iflası ve parçalanmışlığın ürünü olan irredentacı bir "esir vatan" anlayışında kendini ifade eder:

"Ekseriya (vatan) kelimesinden doğduğumuz şehir, sancak veya vilayet anlaşılır. Halbuki vatan ondan pek daha vasidir. Vatan mensup olduğumuz tekmil devlettir. Hem de devletin hal-i hazırı değil, bundan evvel ki hali de vatandır: Bosna'da, Arnavutluk'ta, Selanik'te, Yanya'da, Girit'de, Gümülcine'de, Filibe'de, Romanya'da, Kafkasya'da, Mısır'da, Bingazi'de, Trablusgarp'ta, Tunus'ta, Cezayir'de milyonlarla müslimanlar vardır ki onlar bizden ayrıldıkları için mükedderdirler; mutazarrır oluyorlar, en mukaddes haklarından bile mahrum bulunuyorlar; tekmil o müslümanlar bizim din kardeşlerimiz, memleketleri de vatanımızdır, vatanımızın esarette inleyen kısmıdır. (...)

Demek ki bizim sevgili vatanımız iki kısımdır: 1- Hür ve müstakil vatan; 2- Esir vatan. (...)

Bizimle esir vatandaşlar arasında tarihi rabıtadan başka dini ve lisani rabıtalar da vardır: cümlemiz elhamdüllah müslümanız; (...) Lisani münasebat ise bunlardan da aşağı değildir; bir kere büyük kısmının lisanı bizim gibi Osmanlı Türkçesidir. Mamafih Arapça konuşanlarla da münasebat-ı lisaniyemiz vardır; çünkü bizim de ulemamız Arapça'ya vakıftır. Arapça Kuran ve hadis lisanı olduğundan umum müslümanlar arasında müşterektir. (...) Bu rabıtalar birleşerek vatan teşkil ederler; (...) İstikbalde o memleketler istirdad olunacak; esir kardeşler esaretten kurtarılacaktır."[14]

Böylece II. Meşrutiyet vatandaşlığı, Cumhuriyet vatandaşlığının iki damarını yaratır. Fransızvari siyasal ulus ve vatandaşlık anlayışıyla Almanvari organik ulus yaklaşımın eşzamanlı birlikteliği, II. Meşrutiyet okullarında öğrenim görmüş Cumhuriyet eğitimcilerinin ileriki yıllardaki belli başlı açmazını oluşturacaktır.

Bu arada sıcak savaş koşullarının etkisi ve geç milliyetçiliğin alelacele kotarmak zorunda kaldığı "vatan" anlayışı, vatanseverliğin tanımını da Cumhuriyet dönemine ve oradan da günümüze gelen bir "olağanüstü hal vatanseverliği" boyutunda belirleyecektir. Vatanseverliğin en yüce dışa-

vurumu olarak kabul edilen "hakk-ı hayatını vatan uğrunda feda etme", nekrofil bir dayanışma duygusuna zemin hazırlayacaktır. Böylece II. Meşrutiyet'ten günümüze gelen süreçte bürokratik milliyetçiliğin başat söylemi olan "vatan tehlikede" motifi, vatanseverliğin öncelikle kan bedeli (askerlik yükümlüğü) temelinde tanımlanmasına yol açar, vatandaşlık görevlerinin ilk hanesine askerlik hizmeti yazılır. Öte yandan "vatan tehlikede" söylemi, Meşrutiyet'ten günümüze gerçek ya da kurgusal iç ve dış düşmanların icadında önemli bir işlev yüklenir.

II. Meşrutiyet'in vatandaşlar topluluğunun inşasında okula yüklediği rol, düalist eğitim sisteminin yanı sıra bir dizi başka unsurun da yardımıyla başarısız bir girişim olarak kalacaktır. Tanzimat'tan itibaren sayıları giderek artan cemaat ve yabancı okullarının varlığı ve 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi uyarınca Müslüman ve gayrimüslim çocukların ayrı ayrı sıbyan ve rüştiye okullarında öğrenim gördükleri dikkate alınırsa, vatandaşlık/vatanseverlik bilincini geliştirmeye yönelik olarak müfredat programına konulan bu derslerin, Ortak Osmanlılığın kimliği etrafında bir bütünleşme sağlaması hedefi, paleatif bir çözüm arayışı olmaktan öteye gidemeyecektir. Azınlık ve yabancı okullarının statüsünü düzenleyen 1915 tarihli Mekatib-i Hususiye Talimatnamesi'nin 6. maddesiyle resmi dil Türkçe'den başka dillerde eğitim verecek özel okullarda Türkçe, Osmanlı tarihi ve Osmanlı coğrafyasının zorunlu dersler kapsamında yer alması ve bu derslerin Türk öğretmenler tarafından Türkçe olarak verilmesi zorunluluğunun getirilmesi ise, meşrutiyet kadrolarının akıntıya karşı kürek çekme çabası olarak kalacaktır.

II. Meşrutiyet vatandaşlığından Cumhuriyet yurttaşlığına devredilen "süreklilik unsurları", büyük ölçüde II. Meşrutiyet eğitimcilerinin zihinsel ufuklarını III. Cumhuriyet Fransa'sına çevirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. II. Meşrutiyet'in eğitimci ve kitap yazarları, ulus-devlet yurttaşlığını, ulus-devletin yokluğunda inşa etmeye çalırlar. Cumhuriyetçi radikalizm ise, bir yandan II. Meşrutiyet'in "katılımcı-sivil vatandaşlık" vurgusunu, ulus-devlete bütünüyle sadakat ve aidiyetin ifadesi olan militan yurttaşlığa doğru zorlayacak, diğer yandan da Balkan Savaşı sonrası güç kazanan Türkçü-milliyetçi ideolojiyi, ve onun ulus tasavvurunun organik-etnik boyutunu bürokratik milliyetçilikle harmanlayacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Ahmet Saki, Tedrisat-ı Medeniye ve Ahlak-ı İçtimaiye, Osmanlı, 1909, s.7.
2 Sabri Cemil, Ameli Fenn-i Tedris, Kosova Matbaası, 1908, 87-89.
3 Doktor Hazık, Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye, İkinci kısım, s. 89.
4 Ahmet Saki,age., ss. 77-78.
5 İsmail Cezmi, Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri, s. 106.
6 Ahmet Saki, age., s.89.
7 Ali Seydi, Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye, Kısm-ı salis, s. 57.
8 Doktor Hazık, Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye, İkinci Kısım, ss. 49-50.
9 Ahmet Cevat, Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri, Kitaphane-i İslam ve Askeri, Dersaadet, 1327, s. 206.
10 Ahmet Cevat, Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye, Kitaphane-i İslam ve Askeri, 1327, s. 181.
11 Ali Seydi, age., s. 59.
12 Hakkı Behiç, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye, İkdam Matbaası, Dersaadet, 1327, ss. 135-136.
13 Dr. Hazık, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye, İkinci Kısım, Kasbar Matbaası, 1328, ss. 35-36.
14 Ahmet Cevat, Musabahat-ı Ahlakiye, Sıhhiye, Medeniye, Vataniye, İnsaniye, Kitaphane-i İslam ve Askeri, İstanbul, 1338, ss. 73-74.

Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği

MASAMI ARAI

Osmanlı özgürlükçü hareketinin, hatta 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı tarihinin temel taşlarından biri vatanseverlikti veya vatan kavramıydı. Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyılın başından itibaren geçirdiği değişikliklerin arasında ortaya çıkmıştı bu kavram. II. Mahmud'un merkezileştirme politikasının ardından gelen Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda milliyetçilik veya Osmanlı vatanseverliği açısından en önemli nokta, dinleri ne olursa olsun bütün Osmanlı tebasının kanun önünde eşitliği ilkesidir. O zamana kadar millet sistemiyle gayrimüslim unsurların içişlerine karışmayan Osmanlı yönetiminin bu buluşu, Osmanlılar üzerinde büyük bir etki yarattı: Fransız kökenli yeni bir fikirle, ulus kavramıyla birlikte, yeni bir ilkenin -Osmanlılık- doğuşunu hazırladı. Bu ilke, Fransa gibi özgür ve eşit bir ulus yaratma amacına yönelikti. Doğal olarak ulusal birlik aranacaktı. Namık Kemal'in tutkuyla bağlı olduğu Osmanlı vatanının özelliği buydu. Namık Kemal, 'Osmanlı Milleti'nin -en azından Müslüman tebasının- özgürlük ve eşitliğini isteyen bir vatanseverdi.

Bir Osmanlı ulusu fikri öylesine etkileyiciydi ki, Osmanlı aydınları ondan kolay kolay vazgeçemeyeceklerdi. Avrupa'da istibdata karşı faaliyet gösteren Jön Türklerin hemen hemen hepsi bu görüşü benimsemişti, 'ulus'un birliğini gelişimin doğal bir parçası sayıyorlardı. Türk milliyetçiliğinin ilk manifestosu Üç Tarz-ı Siyaset'in (1904) yazarı Yusuf Akçura'nın (1876-1935) yakın arkadaşı Ahmet Ferit (1877-1971) bile, arkadaşının yazısındaki temel tezi -Osmanlı ulusu kavramının reddedilmesi tezini- kabul edemiyordu. Gerçekten, tartışmaya katılan bir başka yazarı, Ali Kemal'i (1867-1922) eleştirirken, Ahmet Ferit yazının genel çerçevesini desteklemiş, ne var ki, sonuç bölümünü onaylamamıştı. Tanzimat ve Mithat Paşa Kanun-ı Esasi'si gibi reformların amacı, Ahmet Ferit'e göre, Osmanlı ulusunu kurmaktı; Osmanlı yönetimi bütün tebasını bir Türk ulusu (hâkim millet) içinde asimile etmeye girişmişti.

Yusuf Akçura 1904 makalesinde bir Osmanlı ulusu politikasını reddetmişti ve Türk milliyetçiliği fikrinin 1910'larda Osmanlı politikası üzerinde büyük etkisi olacaktı. Ancak, Osmanlı aydınlarını Türk milliyetçiliğini benmsemeye götüren sürecin, düz-çizgisel bir süreç olduğu düşünülmemelidir.

Türk milliyetçiliğinin gelişmesi, Jön Türk döneminin başta gelen fenomenlerinden biridir. Bu konuya ilişkin mevcut çalışmaların ciddi bir eksiği vardır: Milliyetçi fikri yaymakta işbirliği yapan iki grup, Osmanlı Türkleri ile Rusya'dan gö-

çen Türkler arasındaki farkı yakalayamazlar. İkinci gruptakiler, Osmanlı İmparatorluğu'na göçmeden önce Çarlık yönetiminden kurtulmaya yönelik milliyetçi hareketlere önderlik etmişlerdi. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, çokuluslu imparatorluğun çeşitli uyruklarından bir sözde ulus devlet kurmayı amaçlayan çekici bir Osmanlı ulusu fikri vardı. Türk milliyetçiliğinin iki boyutu vardı: Osmanlı Türkleri arasında uzun süredir kaybolmuş bulunan bir ulusal Türk kimliği arayışı ve bilinçlenen Türkler tarafından toplumsal birliğin kurulması ve güçlendirilmesi. İlk özelliği bütün milliyetçiler paylaşıyordu. Ancak, Ziya Gökalp (1876-1924), 1923'te Türk milliyetçiliğinin hedefleri olarak, üç ilke sayıyordu: Türkiyecilik, Oğuzculuk (Türkmencilik) ve Turancılık. Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra bile ilkeler bu denli değişik olduğuna göre, 20. yüzyılın başında milliyetçiliğin ikinci cephesini çok dikkatli incelememiz gerekir.

Milliyetçilerin bu iki grubunun görüşlerini anlamanın en iyi yolu, yayınladıkları dergileri incelemektir. Bu yazıda, dört önemli dergi incelenecektir: *Türk Derneği, Genç Kalemler, Türk Yurdu, İslâm Mecmuası.*

TÜRK DERNEĞİ

Yusuf Akçura, Jön Türk Devrimi'nden dört ay sonra Kasım 1908'de İstanbul'a yerleşmiştir. Özellikle 1905 Rus Devrimi'nden sonra, çarlık yönetiminde Müslüman Türklerin hakları için zorlu, ama sonuçsuz bir mücadele yürütmüştü (Akçura'nın İstanbul'a gelmeden önceki faaliyetleri için Georgeon, 1981: 12-40 ve Zenkovsky, 1960 [2. baskı 1970]: 38-54). Nihayet, 1908 Temmuz'undan beri basın özgürlüğünün sağlandığı Osmanlı Devleti başkentine göç etmeye karar vermişti. Aynı yılın sonlarında, milliyetçi harekete yeni bir güç arayışıyla, Türk Derneği adıyla bir örgüt kurdu. Bu dernek, yalnız Jön Türk döneminin ilk milliyetçi örgütü olduğu için değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki ve dışındaki Türkleri bir araya getirdiği için de üzerinde durulmaya değer.

Akçura Türk Derneği'ni, İstanbul'a geldikten hemen sonra ziyaret ettiği iki ünlü Türkolog, Necip Asım (Yazıksız, 1861-1935) ve Veled Çelebi (İzbudak, 1869-1950) ve milliyetçi eğilimli önde gelen başka aydınlarla birlikte kurmuştur.

Nizamnamenin ilk maddesi derneği bütünüyle bilimsel bir kuruluş olarak tanımlamaktadır. İkinci madde, derneğin amacını, Türk diye anılan bütün kavimlerin geçmiş ve bugünkü eserlerini, yaptıklarını ve durumlarını araştırmak ve ortaya çıkan sonuçları bütün dünyaya yayıp tanıtmak diye ifade eder; ayrıca, maddeye göre, dernek Türk dilinde bir reform gerçekleştirmeye çalışacaktır. Demek ki dernek, en azından başlangıçta ve kısmen, Akçura'nın 1904 makalesindeki (Üç Tarz-ı Siyaset) "Türklerin birliği" ("tevhid-i Etrak") fikrini benimsiyordu.

Derneğin politikasını açıklayan önemli yazılardan "Türk Derneği Beyannamesi", Kanun-ı Esasi'yi "Osmanlıların hürriyet ve ittihadının berâtı" diye niteleyerek şu noktayı vurgular: Millet-i Osmaniye soyu ve etnik kökeni ile haklı olarak övünç duyan çeşitli unsurlardan oluşmuş olmasına rağmen, bu 'millet'e mensup herkes, Türklerin bir ürünü olan, memleketi ve insanlarını birbirine bağlayan ve birleştiren bir kuvvet (kuvve-i lusukiye) olan Osmanlı Türkçe'sinin bütün Osmanlılar arasında yayılması gereğini kabul etmelidir. Bu, Yusuf Akçura'nın 1904 makalesinde reddettiği Osmanlı milleti siyaset tarzıyla aynı görüştür. Gerçek kurucusu Akçura olan derneğin beyannamesinde 'millet-i Osmaniye' terimi bile bulunmaktadır. Beyanname, Osmanlı Türkçe'sinin genellik kazanamadığı kabul ediyor, ama o sıralarda yaygın bir fikir olan Türkçe'nin öğrenmesi zor bir dil olduğu iddi-

asını reddediyordu. Bu iddiayı kesin olarak çürütmek için, dilin esasını araştırmak gerekliydi. Nitekim derneğin kuruluş gerekçelerinden biri budur.

Dernek için acil görev, Osmanlı Türkleri arasında uzun süredir unutulmuş olan Türk kimliğini uyandırmaya çalışmaktı. Kuşkusuz, söz konusu Beyannamede Türklerin birliği de savunuluyordu. Ancak, birliğin hedefi Osmanlı Türkleri'ne bir yarar sağlamaktı. Öte yandan, bu yarar ticari ve sınai olarak tanımlanmıştı; Osmanlı Türk milliyetçilerinin sosyoekonomik konulardaki ilgisizliği gözönüne alınarak, bu fikrin göçmenler veya Tatarlardan çıkmış olduğu düşünülebilir.

Beyannamenin yanı sıra, bir başka makale de derneğin amacını açıklamaktadır. "Türklüğü Bilmeli ve Bilişmeliyiz" başlığını taşıyan makalenin Yusuf Akçura tarafından yazıldığı kabul edilebilir. Derneğin gerçek kurucusu ve genel sekreteri olan Yusuf Akçura, başlığı Türk Derneği'nin sloganı sayılabilecek bu yazıda derneğin kuruluş nedenini açıklamaya çalışır. Dünya politikası üzerinde büyük bir etki yapan bir politik düşünüş tarzının, yani 'milliyet ve ırkıyet fikirleri'nin ele alınmasıyla başlanan yazıda, Akçura, "Türklüğün en kavi ve en medeni kısmı" olan Osmanlıların ulusal kimliklerini unuttuklarına işaret eder. Mekteb-i Aliye'den mezun olan genç aydınlar bile, en eski medeniyetin -Mısır medeniyetinden bile eski- Turan halklarından biri, yani Sümerler ve Akatlar tarafından yaratıldığını bilmediklerini yazar. Bu yüzden, Çin'den Tunus'a, Buhara'dan Sudan'a Asya'nın ve İslâm dünyasının gerçek hükümranları olan Türkler, Avrupalı milletlerin boyunduruğuna girecektir. Bunun ve yokoluşun önüne geçmek için Türkler Türklüğü öğrenmelidir. Almanya, Macaristan ve Rusya gibi bazı Avrupa ülkelerinde Türkoloji çalışmaları hızla sürdürülmektedir, kimi Türkler de bunları izlemeye başlamıştır. Ne var ki, Türklerin etkinlikleri yeterli düzeyde değildir. Akçura'ya göre, verimli sonuçlar elde etmek için aralarında bağlantı olması gerekir, dernek de bu amaçla kurulmuştur. Akçura'nın yazısında kriz bilinci çok daha köklüdür. Akçura, açıkça, Batı emperyalizmiyle karşı karşıya bulunan geniş Türklük alemini düşünmüştür. Büyük bir ihtimalle, Avrupa'nın hakimiyetini önlemek için Türklerin birleşmesi gerektiğine inanıyordu.

Türk Derneği dergisinin analizi, Türklük üzerine araştırmalar yapılmasını ve bu araştırmaların sonuçlarının yayımlanmasını amaçlayan derneğin politikasına uygun olarak, derginin çeşitli Türkoloji incelemeleri yayımladığını göstermektedir. Bu incelemelerde ortak bir hedef bulunmadığı görülmektedir. Üstelik, derneğin beyannamesi dahil, Osmanlıların yazılarının büyük bir kısmı, çeşitli etnik gruplardan oluşan 'Osmanlı milleti'nin birliğini sağlamak için dilin sadeleşmesi konusu üzerinde durur. Osmanlı Türkçe'si, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki unsurları birleştirecek en etkili araç olarak görülüyordu. Osmanlı vatanseverliğinin büyük etkisini taşıyan bu yazıların yanı sıra, bazı yazılar ve şiirler ise, Osmanlı Türkleri ve Orta Asya'dakiler dahil bütün Türklerin geçmişteki ve o günkü birliğini ileri sürüyordu. Bunların yazarlarının çoğu Orta Asya kökenliydi. Derginin amaçlarında beliren farklılık, derneğin kuruluş koşullarından kaynaklanıyordu. Yusuf Akçura, çarlık yönetimindeki bütün Müslüman-Türk halklarının birleşip bu yönetimden kurtulmasını hedefleyerek, Osmanlı İmparatorluğu'na milliyetçi düşünceyi getirmişti. Diğer taraftan, İstanbul'da, II. Abdülhamit devrinden beri araştırmalar yapan birçok Osmanlı türkolog vardı. Bu türkologlar için Osmanlı uyruklarının birliği verili bir durumdu.

Akçura ve Rusya'dan gelen ya da halen Rusya'daki diğer milliyetçiler *Türk Derne-*



Cumhuriyet döneminin parlak tarihçisi, 1946 sonrasında DP'nin öndegelenlerinden olan (bkz. fotoğraf) Fuat Köprülü, II. Meşrutiyet Türkçülüğünün genç düşünürlerindendi. 1910'larda Köprülü, ırk-soy esaslı bir Türkçülüğe karşı çıkarak, gayrı-Türk Osmanlı içerecek bir devamlılık aramıştır. Bu onun muhafazakâr modernleşme arayışıyla da uyumludur.

ği dergisinde düşüncelerini istedikleri gibi yazamıyorlardı. Bu açıdan, Türki halkların birliğini savunan ateşli şiirin ve Çuvaşlar üzerine yazının derginin son sayısında çıkmış olması hayli ilginçtir. Bu sayıdan aylar sonra *Türk Yurdu* dergisi yayınlanmaya başlayacaktı. Yeni dergide, Akçura, Ağaoğlu Ahmet gibi Rusya göçmenleri aktif biçimde fikirlerini savunabilecekti.

İstanbul'daki faaliyetlerden ayrı olarak, hemen hemen aynı zamanda Selânik'te başka bir hareket ortaya çıkacaktı. Bu hareketin yayın organı *Genç Kalemler*'di.

GENÇ KALEMLER

1908 devriminden sonra, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (bundan sonra İTC) üyelerince çıkarılan *Hüsn ü Şiir*'in ardılı olduğu izlenimini uyandıran *Genç Kalemler*'in dönüm sayısı 4. sayıdır. O sayıya kadar giriş yazısı olarak bulunan "Siyasi Notlar" yerine, Kâzım Nami'nin "Türkçe mi, Osmanlıca mı?" başlıklı bir yazısı yayımlanır. Osmanlıca'nın sadeleştirilmesini ve arılaştırılmasını savunan, dilde milliyetçiliğin organı diye tanınan *Genç Kalemler*'de Türk dili üzerine yayımlanan ilk yazı budur.

Kâzım Nami'nin dil sorununa bakışı oldukça tutucudur (Kazım Nami, "Türkçe mi, Osmanlıca mı?", *Genç Kalemler*, I/4, s. 132-133, 136). Yazar, önce Osmanlıca'nın o günkü durumunu açıklar ve kabul eder, sonra da bu dilin özünün kesinlikle Türkçe olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, Arapça ve Farsça unsurları atma, Osmanlıca'nın mevcut durumunu eleştirme söz konusu değildir. *Genç Kalemler*'in -daha sonra yayımlanacak- ikinci cildinin yöneticileri, Arapça ve Farsça kelimelerin atılmasını, yani Osmanlıca'nın 'Türkleştirilmesini' savunacaklardı, oysa Kâzım Na-

mi yabancı dillerden kelime ve kural alınmasına karşı değildi, çünkü, ona göre, bunlar Türkçe'nin özgünlüğünün kaybolmasına yol açmıyordu. Kâzım Nami, 'Osmanlılık'ın aslında Türkler tarafından oluşturulmuş politik ve toplumsal bir gerçeklik olduğunu, ama artık, kendi dilleri ve edebiyatları olan gayrimüslim unsurlar bir yana bırakılırsa, imparatorluk sınırları içindeki herkesin ortak bir özelliği haline geldiğini yazar.

Osmanlıca'ya girmiş Arapça ve Farsça tamlamaların, çoğulların ve edatların atılması açısından *Genç Kalemler*'e daha sonra Ali Canip, Ömer Seyfettin vd. aracılığıyla hakim olan görüşler bu görüşleri kuşkusuz özleştirmeci ve milliyetçiydi. Öte yandan, halkın dilinde yerleşmiş Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin bırakılması yolundaki görüşleri ise, Cumhuriyet devrindeki pek çok eski ve kullanılmayan kelimeyi dirilten özleştirme hareketinden, hatta İstanbul'daki Türk Derneği'nin kimi üyelerinin görüşlerinden farklıdır. Demek ki, can alıcı önem taşıyan nokta şudur: *Genç Kalemler*'in kurucu üyelerinin önem verdikleri Türk milletinin uzun ve eski tarihi değil, o günkü halktı.

Ömer Seyfettin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarabilmek için halkın anlayabileceği yeni bir dil gerekliydi. O 'yeni lisan'ı yalnızca edebi bir konu değil, aynı zamanda Türklerin hayatlarıyla ilgili genel bir konu olarak sayar. Jön Türk devrimini "kılıçla yapılan inkılap" diye niteler ve bu devrimden sonra, kalemle yeni bir devrim yapılması gerektiğini ileri sürer, bununla, muhtemelen, kafa yapısında ve daha genel olarak toplumsal bir devrimi kastetmektedir. Ona göre, yeni devrim henüz gerçekleştirilmemiştir. Kanıt olarak, Anadolu'nun haraplığını gösterir. Bu, açıkça, yazarın milliyetçi duygularını göstermektedir; Osmanlıların ihmal ettiği ve insanları 'eşek köylü' diye aşağılanan Anadolu, gerçekte, bir Türklük hazinesiydi. Ona göre 'milliyet', siyasete ilişkin bir konuydu; 'kavmi' nitelik taşıyabilecek şeyler yalnızca dil ve edebiyattı. Böylece, yazarın sıkıntılı durumunu anlayabiliriz: Kültür alanında Türklük bilincine sahipti, diğer taraftan politik ayrılıkçılığı reddederek Osmanlı İmparatorluğu'nun birliğini arzuluyordu. Bu karmaşık bakış açısının sonucu şudur:

"Türkçe Osmanlı milletinin resmi lisanı olmakla içtimai ve kavmi mahiyetinden tecrid olunamaz!" (?, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, II/2, s. 28). Türkçe'yi imparatorluktaki diğer etnik gruplara zorla kabul ettirme fikri bu noktadan yalnızca bir adım uzaktadır.

O sırada yirmi bir yaşında bir genç olan Köprülüzade Mehmet Fuat -Fuat Köprülü (1890-1966)- *Genç Kalemler*'in savunduğu 'yeni lisan'ı sert bir şekilde eleştirmiştir. Dergi doğal olarak bu eleştiriye karşılık vermiştir. Özellikle üçüncü ciltte, ona karşı yazılar gittikçe sertleşmiş, Köprülü'nün eleştirilmesi neredeyse derginin çıkış nedenlerinden biri haline gelmiştir. Bu oldukça garip bir durumdur, çünkü 1912'nin sonundan itibaren, *Genç Kalemler*'in edebiyat cephesinde en önemli ismi Ömer Seyfettin'in edebi eserleri ile Fuat Köprülü'nün makaleleri *Türk Yurdu* dergisinde birbiri ardına yayımlanmaya başlayacaktır. Üstelik, Köprülü türkoloji üzerine bir otorite olarak dünya çapında tanınacaktır.

Tartışma, *Genç Kalemler*'in ikinci cildinin yayımından bir ay sonra, Mayıs 1911'de *Servet-i Fünun*'da Köprülü'nün "Edebiyat-ı Milliye" yazısının basılmasıyla başlar (Köprülüzade Mehmet Fuat, "Edebiyat-ı Milliye", *Servet-i Fünun*, XLI/1041). Köprülü, bu yazısında, *Genç Kalemler*'in ileri sürdüğü o günkü edebiyatın 'milli ruh'tan yoksun olduğu şeklindeki iddiayı reddeder. "Irk" teriminin dikkatsizce kullanımına karşı uyarıda bulunur: Bu kavram tek ve sabit bir anlama

sahip değildir, coğrafi ve sosyal şartlara göre değişen bir içeriği vardır. Böyle bir tezden çıkan sonuç, doğal olarak, Osmanlı Türkleri'ni Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türklerden ve eski Türk tarihinden ayırmaktı. Köprülü, uluslararası ilişkilerin giderek kökleştiği ve sosyal şartların kozmopolit hale geldiği "günümüzde" milli bir edebiyat olamayacağını da sözlerine ekler.

Bu görüşün, o günkü Osmanlı aydınları arasında epeyce taraftarı vardı, milliyetçilik pek yaygın değildi. Ne var ki, *Genç Kalemler* bu görüşü görmezlikten gelemezdi. Ali Canip, Yekta Bahir takma adıyla hemen bir karşılık yazarak, Köprülü'yü "ırk" terimini yanlış kullanmakla eleştirir. Temsil ettikleri kavramın "ırk" değil, "kavim" olduğunu bildirdi. Ona göre, kavim ortak bir dil kullanan sosyal birim demektir; dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan insanlar, 'ırk' grupları değil, 'kavim' gruplarıydı. Öte yandan yazar, çapraşık bir biçimde, 'Türklük'ün bir soy meselesi olmadığını ileri sürüyordu:

"Birçok Çerkesler, Kürtler, Arnavutlar ve melezler vardır ki Türklüğü ıslaha çalışıyorlar; çünkü biliyorlar ki Şark kavimlerini Garb'ın istibdat ve ihtikarından kurtaracak ancak Türklüktür."

'Türklük' yerine 'Osmanlılık' konulursa tez anlamsızlaşmaz, tersine açıklık kazanır. Makale kozmopolit bir okur kitlesine sesleniyor olsa da, 'Türklük' ile 'Osmanlılık'ın birbiri yerine kullanılabilir olması, Osmanlı Türkleri'nin Türk milliyetçiliğini incelemek ve Köprülü'nün daha sonra gerçekleşecek 'dönme'sini anlamak açısından önemli bir ipucu sayılmalıdır.

Genç Kalemler ile Jön Türkler, daha doğrusu İTC arasındaki ilişki yalnızca resmi nitelikte değildi. *Genç Kalemler*'in yöneticileri, yalnızca bir dergi yayımlamanın 'yeni lisan'ı yaygınlaştırmak için yeterli olmadığına inanıyorlardı. Belki de Ziya Gökalp'in aracılığıyla, bir heyet oluşturdular, heyetin başında Enver Paşa bulunuyordu. Bu heyet, önemli saydığı pek çok Batı eserini, örneğin Spencer, Fouillée, Taine vb. yazarların eserlerini 'yeni lisan'la tercüme etti. Ayrıca, 'yeni lisan'ı yaymanın en etkili yolu olarak okullarda öğretilmesini tasarladılar. Belki de İTC'nin politik nüfuzunu kullanarak, Selânik'te dört okuma kitabı ve iki imla kitabı yayınladılar, Maarif Nezareti'nin izniyle bunları okullarda kullandırdılar (Alangu, 1968: 127). *Genç Kalemler*'in önde gelen yazarları hemen her gün bir İTC kulübünde buluşup, edebiyat ve felsefe konularını tartışırlardı. Bu tartışmaların sonuçları yalnızca *Genç Kalemler*'de yazı olarak değil, aynı zamanda İttihat ve Terakki Mektebi'nde konferans olarak da görülüyordu. Bu konferanslar, gerçekte, İTC'nin Ziya Gökalp'e verdiği önemli görevlerden biriydi. Bu görev, İTC liderlerinin duyduğu kaygılardan ötürü verilmişti. 1908'de politik bir devrim gerçekleştirmişlerdi kuşkusuz, ama ondan sonra karşıdevrim ortaya çıkmış, ayrıca bir muhalefet partisi kurulmuştu. Bu koşullarda, görevlerinin önemini kavrayabilecek, toplumda ve zihniyette bir devrim yapabilecek yeterlikte gençlerin yetiştirilmesi onlar için önemliydi.

Genç Kalemler ile Jön Türkler arasındaki ilişki açısından, iki grubun da halka önem verdiği göz ardı edilmemelidir. *Genç Kalemler*, Arapça ve Farsça kelimeleri ve kuralları atarak, 'yeni bir lisan' yaratmak istiyordu. Hareketleri 'özleşmeci' diye adlandırılabilir kuşkusuz, ne var ki, halkın diline yerleşmiş yabancı kelimeleri atmaktan yana değildiler. Dahası, Batı eserlerini 'yeni lisan'la tercüme etme, okuma ve imla kitapları hazırlama ve dağıtma çabaları, "maarifin ne olduğunu bilmeyen" Anadolu halkına yönelikti.

İTC halkı sık sık politik faaliyetlere katılmaya yönlendirmişti, örneğin yabancı malları boykot kampanyası açmış, ayrıca mitingler düzenlemişti. Niçin halka bağlanmıştı? Birincisi, İTC liderleri gelenek-

Ömer Seyfettin

EMİN ALPER

Ömer Seyfettin Kafkas göçmeni, alaylı bir subayın ve İstanbullu bir hanımefendinin oğludur. Babasının askeri disiplini ve sertliği, annesininse duyarlılığı Ömer Seyfettin'in tüm hayatı boyunca yaşayacağı temel gerilimin çocukluğundaki kaynaklarıdır. O da babası gibi askerlik yolunu seçmiştir; ancak hiçbir zaman sevmemiştir. Askerliği bırakarak bir kültür savaşçısı olmayı tercih edişi de bundandır. Belki de öykülerindeki yüksek militarizm dozu, kahraman olduğuna inandığı bir milletin üyesi olarak askerliği sevmekte gösterdiği zaafı yazdıklarıyla telafi etme çabasının bir sonucudur. Ancak bu Ömer Seyfettin'in öykücülüğünün sadece bir yönüdür. Seyfettin'in öykülerinin ciddi bir toplamını da, kendine özgü ve folklorik bir mizahla işlediği kısa, neşeli, esprili hikâyeler oluşturur.

Balkanlar'da yaptığı askerlik deneyimlerinden izler taşıyan hikâyeleri onun militarizminin en keskin ve açık örnekleridir. Sadece güçlü bir devlet olma arzusunun değil, millet olamamış olmanın acısının da en bariz biçimde duyulduğu hikâyelerdir bunlar. Seyfettin'in öfkesi, sıklıkla, Osmanlı ülkesini parçalamaya azmetmiş düşmandan ziyade, millet olmayı bir türlü becerememiş Türk nüfusuna yönelir. Bu öykülerde, gerçek hayatında nüktedan, sempatik ve otorite kurmakta zorlanan Seyfettin, başarısızlıklarından dolayı askerlerini kırbaçlayan despot bir subaya dönüşür. Bulgarların ve Rumların ağzından, Müslümanların gafletiyle ve bütün yaşanan felaketlerden sorumlu tuttuğu Osmanlıcılık fikriyle dalga geçer. "Ashab-ı Kehfimiz", "Nakarat" ve "Hürri-

sel yönetici elitten değildi, yeni orta sınıf denilen bir sınıftandı. Osmanlı Devleti'ni yönetecek yeterliğe sahip olmadıklarını, yönetici olarak kabul edilmeyeceklerini biliyorlardı. Dolayısıyla, siyasetlerinin halkın genel siyasi iradesini temsil ettiğini gösterebilirlerse, bu, siyasetlerinin ve siyasal liderliklerinin meşruluğu için hayli etkili bir araç olacaktı.

Gökalp, halkın Türk milli kimliğinin bilinçaltı fikirlerine sahip olduğunu söyler. Bu fikirler, 'güzideler' tarafından aydınlığa kavuşturulmalıdır, böylece 'güzideler' milletin fikirlerini temsil etmiş olacaktır. Gökalp'in 'güzideler' teriminin kendisinin de dahil olduğu Jön Türkler anlamına geldiği açıktır.

TÜRK YURDU

Türk Yurdu dergisinde, Osmanlıların yanı sıra Rusya'dan göçen Türkler de görüşlerini savunmaya başlarlar. *Türk Derneği*'nin dergisini yayımlamaya başladığı yıl, 1911'de, başka bir milliyetçi örgüt ortaya çıktı. *Türk Yurdu* isimli bu örgütün kurucu üyeleri arasında, Türk Derneği'nin kurulmasına ön ayak olan Yusuf Akçura da vardı. Bu durum, Akçura'nın *Türk Derneği* dergisinin içeriğinden veya derneğin kendisinden hoşnut olmadığı sanısını uyandırmaktadır. Gerçekten, yeni cemiyette, Rusya'dan gelen göçmenler, *Türk Derneği*'ne göre çok daha aktif bir rol oynamıştır; altı kurucu üyenin yarısı Rusya

yet Bayrakları" gibi hikâyelerinde Osmanlıcılık denen hülyalı uykudan uyanamamış aydınları eleştirir. "Bir Çocuk Aleko"da Türklerden nefret etmeyi öğreten bir papazla, gayrimüslimlere yapılan sevabın iki kat sevap sayılacağını anlatan bir imamı karşı karşıya koyar. Seyfettin'in eleştirisi gayrimüslimlere ya da Türk olmayan unsurlara gösterilen hoşgörüyü ve tanınan yaşama hakkını bir gaflet olarak değerlendirme yönüne saptıkça tehlikeli bir biçimde Sosyal Darwinizmin düşünce sınırları içine dalar.

Ömer Seyfettin'de genelde görmezden gelinen, Tahir Alangu'nun eserinde ise birkaç satırla geçiştirilen, Sosyal Darwinist damar kendini en açık bir biçimde "Beyaz Lale", "Tuhaf Bir Zulüm", "Mehdi" gibi hikâyelerinde açığa vurur. "Beyaz Lale"nin Müslüman katliamını yöneten Bulgar komutanı, bir milletin yaşamak ve güçlü olmak için diğer milletleri yok etmesi gerektiğini net bir biçimde savunur ve Bulgarların da ilerde yaşamak istiyorlarsa Türkleri yok etmeleri gerektiğini, Osmanlılar'ın içine düştüğü milletlerin yaşamasına izin verme hatasını tekrarlamayacaklarını söyler ve er geç millet olacak ve tehlike arz etmeye başlayacak olan



Türkçü Ömer Seyfettin, dilde millîleşmedeki performansıyla, Cumhuriyet nesrinin kurucularından olmuştur.

kökenlidir: Ağaoğlu Ahmet, Hüseyinzade Ali ve Akçura. Orenburglu zengin bir Tatar, Mahmut Hüseyinov Osmanlı İmparatorluğu'nda "hayır işlerinde kullanılmak üzere" para bağışlamıştı. Dolayısıyla, cemiyetin iki amacından biri, Türk öğrenciler için bir "talebe yurdu" yaptırmaktı. Diğer amacı ise şöyle dile getirilmişti: "Türklerin zekâ ve irfanca seviyelerinin yükselmesine ve irâdet ve teşebbüs sahibi olmalarına hizmet etmek üzere bir gazete çıkarılacaktır".

Programdaki ilk madde, dilde sadeleşmeyi savunuyordu. *Türk Derneği*'nin beyannamesinden farklı olarak, sadeleştirmenin amacı, olabildiğince çok Türk'e derginin ulaşmasını sağlayarak 'Türk ırkı'nın ilerlemesiydi. Program, Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesinde önerdiği "tevhid-i Etrak"ı gerçekleştirmek için bir araç sayılabilir. Sonuç olarak, dergide Osmanlı Türkleri ve İmparatorluğu'yla ilgili sadece iki yazı çıkmıştır. Ayrıca, *Türk Derneği* ve *Genç Kalemler*'den farklı olarak, bu yazılar Osmanlı Devleti'nin bütünlüğüne değinmez. Bütün bunlar, *Türk Yurdu* dergisini Osmanlıcı olmayan ve Pantürkist bir dergi saymamızı olanaklı kılar.

Akçura, 1913'de çıkan *Türk Yurdu*'ndaki önemli bir yazısında, Osmanlılar arasında Tanzimat aleyhtarlığı modasından bahsettikten sonra, kendisinin de Tanzimat'ı daha önce eleştirdiğini okurlarına

Türkleri şimdiden imha etmeyi önerir. Seyfettin'in bu hikâyesi sadece arkadan vurulma hissiyatının travmatik ifadeleri değil, Türklere beş yüz yıldır sürdürdükleri bir tarihsel hatadan dönmeleri için çağrıdır da aynı zamanda. Seyfettin millet olmakta geç kalan Türklerin arayı kapatmaları ve bir an önce kendilerini toparlamaları için belleklere öfke depolamaya çalışır. "Beyaz Lale"nin Müslüman-Türk nüfusuna korkunç işkenceler yapılır, ürkütücü ayrıntılarla anlatılan türlü zulumlere maruz bırakılan Türklerin namusu ayaklar altında dolaşan bir paçavraya dönüşür, ama bu uzun hikâyenin sonunda sayfalarca tümüyle iktidarsız bir biçimde milletdaşlarının katledilişini takip eden okuyucunun öfkesini boşaltması için hiçbir imkân sunulmaz. Katharsisi yaşaması ertelenen, gırtlağına kadar öfkeyle dolu Türk okuyucunun belki de hıncını boşaltabileceği tek yer er meydanıdır. Seyfettin dillendirdiği bu öfke selini, hikâyenin yazılışından bir yıl sonra gerçekleştirilen Ermeni tehciriyle dahi ilişkilendirmek mümkündür. Bu bağlantı zorlama bulunsa da, Ermeni katliamını yöneten kadroların zihniyet ve hayal dünyalarındaki imparatorluğun tümden parçalanmasından duyulan korkunun, bununla iç içe geçmiş bir geç kalmışlık telaşının, arkadan vurulmanın yarattığı öfke ve nihayet yaşamak için öldürmeyi şart koşan Sosyal Darwinist bir fikriyatın izlerini sürmek için en uygun yerler Seyfettin'in yukarıda sözü edilen hikâyeleridir kuşkusuz.

Ömer Seyfettin'in hikâyelerinin önemli bir bölümünü ise kahramanlık öyküleri oluşturur. "Eski Kahramanlar" serisi adı altında toplanan "Pembe İncili Kaftan", "Başını Vermeyen Şehit", "Topuz" gibi hikâyelerinde, Balkan savaşlarının ve Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yenilgi ve yılgınlık halini telafi etmek amacıyla mitik kahramanlar yaratır. Bu hikâyelerin en belirgin yönü güç istemi vurgusu ve gücün fetişistik bir biçimde temsilidir. Özlemi duyulan güç adeta büyüleyicidir. Medusa'nın gözlerine sahiptir; baktığı her şeyi taşa

hatırlatır. Çok sayıda Osmanlı aydınının dile getirdiği eleştiri, Akçura'ya göre, yetersizdi, salt yüzeysel ve aceleci Batılılaşmaya yönelikti. Akçura, kendi eleştirisinde "siyasi ve idari Tanzimatçılık" diye bir kavram kullanır ve bunun Osmanlı Türkleri'ne zararlı olduğunu ileri sürer. Buradan, tartışma konusu olan şeyin Osmanlıcılık olduğu sonucu çıkar.

Tanzimat'ın iflasını ilan etmek için Osmanlı milleti siyasetini veya en azından bu siyasetin asıl ilkesini, yani asimilasyon siyasetini terk etmek gerekliydi.

Ahmet Ağaoğlu da Osmanlı İmparatorluğu'nda "tevhid-i anâsır" düşüncesini eleştirmiştir. Süleyman Nazif, Ağaoğlu'ya açık mektubunda, Fransa, Almanya ve Britanya'nın çeşitli etnik unsurların karışmasından meydana geldiğini, bundan dolayı sadece ırk temeline dayalı bir Türk milleti düşünmeye gerek olmadığını ileri sürmüştü. Öyleyse, Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı etnik unsurlar da bir arada tutulabilirdi. Ağaoğlu, Süleyman Nazif'e karşı ustaca şunları savunur: Fransız milleti, kuşkusuz Latinler, Galliler, Gotlar ve Franklar gibi birçok etnik unsurun karışmasıyla oluşmuştu. Ancak, böyle bir karışım Osmanlılık için söz konusu muydu? Ağaoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda altı yüz yıldır, ne unsurların karışmasının gerçekleştiğini ne de bir Osmanlı vicdanı oluştuğunu ileri sürer.

Akçura da kendilerine yöneltilen, Os-

çevirir. "Topuz"da, bağımsızlığını ilan eden voyvodanın beynine Osmanlı imparatorunun hediye olarak gönderdiği topuzu müthiş bir biçimde indiren Osmanlı elçisinin güç ve cesaret gösterisi karşısında tüm askerler dona kalır. Böylelikle üç yüz kişilik Osmanlı maiyeti voyvodanın dört bin askerini esir alır. Bu hikâyelerdeki güç istemi Osmanlı'nın eski gücüne duyulan bir özlemi içerir. Türk milliyetçiliğinin en belirgin karakteristiklerinden biri olan eski devirlerdeki gücün restorasyonu isteği ilk edebî örneklerini Seyfettin'le birlikte verir.

Yazar üzerindeki hakim literatür, Seyfettin'in çok büyük ölçüde Ziya Gökalp'in etkisi altında olduğu kanısındadır. Ancak yukarıda anlatılan güç istemi vurgusu ve Sosyal Darwinist temayüller Seyfettin'in düşünce dünyasının tümüyle Gökalp etkisiyle açıklanamayacağını gösteririr. Gökalp'te etkisi yoğun biçimde hissedilen ahlaki bir tasavvufçuluğa Seyfettin'de rastlanmaması ve aşağıda anlatılmaya çalışılacağı gibi hikâyecimizin pragmatizme hocasından daha yakın duruşu, onu Gökalp'ten farklı kılan diğer noktalardır. Söz ettiğimiz açılardan Seyfettin, aralarında Gökalp'le olduğu gibi bir hoca öğrenci ilişkisi gelişmemiş olduğu halde, Yusuf Akçura'ya daha yakın durur.

Ömer Seyfettin'in hikâyelerinin pek çoğu dönemin Osmanlı-Türk aydınının yaşadığı, milli bir burjuvazi yaratma isteği ile savaş sonunda ortaya çıkan yeni zenginlere karşı duyulan şüpheci bir hoşnutsuzluğun meydana getirdiği gerilimi yansıtır. Devletin varlığını sürdürebilmesi için güçlü bir burjuvaziye dayanması gerektiğini kavrayan, ancak devlet eliyle geliştirilen bu yeni burjuvazinin spekülatif ve vurguncu davranışlarına tepki duyan aydınların çelişkisini aynen yaşayan Seyfettin, bir yandan "Velinimet"te sonradan zengin olan bir kapıcıyı kıskançlıkla, "Yeni zengin işte..." diyerek hor görmeye çalışan kahramanımıza karşı Logaritmacı Hasan'a "Ne o? Beğenemiyor mu-

manlıcılığın bir gerçeklik olduğu eleştirisine katılır. Ama, Osmanlılık'ın doğasının zaman içinde değiştiğini vurgular. Bu kavram, eskiden yalnızca değişik etnik kökenden Osmanlıca konuşan Müslümanları kapsıyordu. Ancak, Tanzimat'tan sonra gayrimüslimler de içine katılmaya başlandı, böylece ayrılıkçı akımlar önlenmeye çalışıldı. Mevcut Osmanlılık olduğu gibi devam edecek miydi? Çeşitli unsurların Osmanlılık umuduyla birleştirilmesi gerçeğin saptırılması değil miydi?

Ziya Gökalp, Yusuf Akçura'yla aynı biçimde Tanzimat'ı eleştiriyordu, ancak Osmanlı Devleti ile Türk ulusal kimliği arasındaki ilişki konusundaki tutumu pek açık değildi. Gökalp, Tanzimat eleştirilerini, Balkan Savaşı'ndaki yenilgilerden sonra, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" başlıklı yazı dizisinde dile getirmiştir. Dizinin ilk yazısında Gökalp, sadece Tanzimat yöneticilerinin, "vâki bir milletin" (nation de fait), yani çokuluslu bir imparatorluğun çeşitli unsurları arasından "iradi bir millet" (nation de volonté), yani ulus devleti oluşturulması ihtimaline inandığını yazar. İlk bakışta bu, Yusuf Akçura'nın Tanzimat eleştirisiyle aynı düşünüş biçimiydi. Ancak, Gökalp'in eleştirisi de, Akçura'nın bakış açısına göre kısmiydi, çünkü bu eleştiri de siyasetin kendisine yöneltilmiş değildi.

Gökalp, ayrıca, milli hissin güçlü olduğu bir ülkeyi ancak milliyetiyle gurur du-

sun?... Zenginlik bul Şarap değil yavrum! Eskisi de bir yenisi de" dedirterek zenginliğin her türlüsünün meşru olduğunu iddia etmiş, diğer yandan ise "Makul Bir Dönüş", "Acaba Ne idi?" ve daha pek çok hikâyesinde savaş vurguncularını ve meşru olmayan yollardan para kazanan zenginleri kıyasıya eleştirmiştir.

Seyfettin "Ticaret ve Nasip" adlı yazısında milli bir burjuva sınıfının teşekkülüne yardımcı olmak için edebiyatçıların bakkal tiplemeleri yaratması gerektiğini savunur. Seyfettin'in girişimciden anladığı hesaba, kitaba aklı eren, elindekini arttırmayı ve çoğaltmayı becerebilen, cevval Türk esnafıdır. Yazarımızın "Külah", "Rüşvet", "Muhteri" ve "Beynamaz" gibi öykülerinde karşımıza çıkan Anadolulu insan tiplemeleri, ana hatları yukarıda çizilen girişimci insan tipini fazlasıyla andırır. İşi üçkâğıtçılığa vardırabilecek denli açıkgöz, para düşkünü, işini bilen bu kurnaz Anadolu insanları aracılığıyla Seyfettin, kışkusuz, Türk'ün sadece askerlikten anlamadığını, ticarete ve servet biriktirmeye de yatkın olduğunu ispat etmeye ve Anadolu'nun yeni bir girişimcilik zihniyetini doğuracak potansiyellere sahip olduğunu iddia etmeye çalışmaktadır.

Seyfettin'in din karşısındaki tutumu da Türk insanında gördüğü bu umut verici pragmatizmle yakından ilişkilidir. Seyfettin dünya işlerinden elini eteğini çekmiş ve kendini ibadete adamış sofu tiplemesini kıyasıya eleştirir. "Türbe", "Binecek Şey", "Hafiften Bir Seda" gibi hikâyelerinde, dünyadan haberi olmayan, işlevsiz ve tüketici bu insanları alaya alır. Bu tiplemenin karşısına "Kurbağa Duası", "Külah" gibi öykülerinde pratik, dünya işleriyle haşır neşir, açık gözlü bir dindar tiplemesi çıkarır. "Beynamaz"da tasvir ettiği ibadetle uyuşmuş, sürekli bir rehavet halinde olan Müslümanlığı değil, ya "Mehdi"deki gibi milli uyanışa yardımcı olacak atılgan bir dindarlığı ya da yolunu bulup, servet biriktirmek gibi dünyevi işlere mani olmayacak bir Müslüman-

yan kimselerin yönetebileceğini belirtir. Dolayısıyla, Gökalp'in eleştirisi, Tanzimat yöneticilerinin hedeflerine değil, araçlarına yönelikti. Ona göre sorun, Türklerin ulusal kimlikten yoksun olmasıydı. Gökalp'e göre, Türkler ulusal kimlik kazanırlarsa, çeşitli unsurlar arasında 'itilaf' sağlanacaktı. Ne var ki, ortada hâlâ bir sorun vardı: Osmanlılığın birliği ile etnik grupların ulusal duyguları arasındaki ilişki. Eğer otonomiyi veya adem-i merkeziyetçiliği yadsırsa, düşüncesi kolayca asimilasyon siyasetine dönüşebilirdi. Bu sorun ilişkin öne sürdüğü tek somut tez eğitim hakkındaydı. Gökalp, bir dilde merkeziyetçi bir eğitim sisteminden yanaydı.

Ünlü makalesi "Türklük, İslâmlık, Osmanlılık"ta, Osmanlılık ile Türk ulusal kimliği arasındaki ilişkiyi ele alan Fuat Köprülü de, Osmanlılık'ın birçok unsurdan oluştuğunu belirttikten sonra, bu unsurların birleşimini bir daireye benzetir, dairenin merkezinde Türklük, merkezin etrafında İslâmlık, dışa yakın yerlerinde ise Hıristiyan unsurlar bulunur. Ulusal kimlikten yoksun olan merkezdeki unsurun, kendi kimliklerinin bilincine sahip diğer unsurların ayrılıkçı hareketlerini önleyemeyeceğini ileri sürer. Ona göre: "Osmanlılığı tecezzi ve inhilâlden kurtarmak ancak Türklerin de milli bir mefkûreye malikiyetleriyle mümkün olacaktı". Köprülü'nün yürüttüğü mantık, ustası Ziya Gökalp'in mantığıyla aynıydı.

lık etiğini benimser.

Ömer Seyfettin'in asıl ideal tipi ise Cabi Efendi'dir. Kozmopolit, alafranga ve züppe Efruz Bey'in antitezi olan Cabi Efendi meraklı, sürekli etrafında olan biten olayların altındaki temel yasaları bulmaya çalışan, araştırmacı bir pozitivist, Batı medeniyetini sahiplenen ama yerli, ahlaklı ve dürüst bir adamdır. Onun en önemli özelliği kitapların içine gömülerek değil hayatın içinde, gezerek ve görerek bilgi edinilebileceğine inanmasıdır. Gökalp'in halkçılık fikrinden etkilenen Seyfettin ilim-irfan karşıtlığını koyarak, halkın pratik yaşamından devşirdiği bilgeliğe irfan adı verildiğini ve çoğu zaman bunun aydınların sahip olduğu ilimden üstün olabileceğini savunur. Cabi Efendi ise ilim-irfan karşıtlığının senteze ulaştığı insandır.

Ziya Gökalp'in Ömer Seyfettin üzerindeki etkisi sadece halkçılıkla sınırlı değildir. Ömer Seyfettin'in kendine atfettiği kültürel misyonun neredeyse bütünü Gökalp'in milliyetçi fikirleri ışığında gelişmiştir. Bu misyon en genel anlamıyla halkın anlayabileceği bir dilde, halkın yaşayan kültüründen alınmış motiflerle, halkın zevkine uygun, milli duyguları güçlendiren eserler yaratarak Türklük bilincini yükseltmektir. Daha 1911 gibi erken bir tarihte Ziya Gökalp ve Ali Canip'le birlikte *Genç Kalemler* adlı dergiyi çıkartan Seyfettin, yönetici elitin diliyle, halkın konuştuğu dil arasındaki uçurumu kapatmak amacıyla dilde sadeleşme hareketini başlatır. Bugün bile kolaylıkla anlayabileceğimiz bir dilde yazan Ömer Seyfettin sadece milletin üyeleri arasında yatay bir kardeşlik bağı yaratacak ortak bir dilin gelişimi yönündeki çabalarıyla ya da halkın beğenisini yansıtmaya çalıştığı öyküleriyle değil, Türk milliyetçiliğinde her daim varlığını korumuş gayrimüslim azınlık nefreti, içerden vurulma korkusu ve Osmanlı'nın eski gücünün restorasyonu isteği gibi temaları öyküleri yoluyla kolektif belleğimize nakşeden ilk yazarlardan biri olmasıyla da ciddi bir öneme sahiptir.

Türk milliyetçiliğini Osmanlılığı sürdürmek için bir araç sayan Osmanlıların tersine, Yusuf Akçura, Osmanlılığı Türklerin çıkarlarını korumak için bir araç sayıyor, Osmanlı İmparatorluğu'nu devam ettirmenin zorunlu olduğuna da inanmıyordu.

Osmanlı aydınlarının Türk milliyetçiliğini reddedişlerinde bir başka faktör daha vardı: Bu akımın İslâma aykırı olduğuna inanılıyordu. İslâmcıların milliyet eleştirisi iki yönlüydü: 1) İslâm esas olarak milliyetçiliği dışlar. 2) Milliyetçilik, İslâmdaki kardeşlik duygusunu yok eder. Birinci noktaya ilişkin olarak, Ahmet Naim, şeriatın 'dava-yı kavmiyet'i, 'dava-yı cinsiyet'i reddettiğini vurguluyor, bunun Cahiliye devrinden kalma olduğunu savunuyordu. Süleyman Nazif de, milli ve etnik dayanışmanın İslâmın yükselişiyle yerini din ve mezhep dayanışmasına bıraktığını söylüyordu. Bu yazarlara, özlü ve vukuflu cevaplar veren Ahmet Ağaoğlu, şu noktalar üzerinde durur: Hadiste eleştirilen şey, 'milliyet' değil, 'asabiyet'ti. Millet ise, din, dil, ırk, tarih, örf, adet vb. den oluşan ortak bir duyguyu paylaşan insan topluluğu demekti. Ona göre, zaten başlangıçta İslâmın amacı, kabileciliği yok ederek Arap milletinin birliğini sağlamak, yani milliyet temeline dayanarak İslâmı yerleştirmekti.

Dahası, Ağaoğlu'ya göre, İslâmda kardeşlik yalnızca bir idealdi, başka İslâm milletlerine ve sultanlıklarına karşı savaş-



1913'te kurulan Türk Ocakları, Türk milliyetçiliğinin cumhuriyete devreden 'sivil' kurumlarındandır ve etnisist-kültürcü ve halkçı (ve köycü) bir milliyetçilik anlayışına yuva olmuştur. Kimlik politikasındaki muğlâk bir hattan ayrılamayan İttihat ve Terakki'yle gerilen ilişkisi, savaş döneminde Türk milliyetçiliğinin hegemonikleşmesiyle rekabete dönüşecektir.

mamış tek bir İslâm sultanlığı yoktu tarihte. Ağaoğlu bütün bunlardan şu sonuçları çıkarıyordu: Bir millete hizmet etmek İslâma hizmet anlamına geliyordu, çünkü birçok millet İslâmı benimsemişti; kardeşlik duygusu, her milletin kendi tarzında İslâm için çalışmasıyla yaratılabilirdi. Ağaoğlu daha sonra Türkler'in İslâm tarihinde oynadığı büyük role değiniyordu. İslâm için savaşmışlar, bundan dolayı kendilerinin Türk değil de Müslüman saymaya başlamışlardı. İslâm Türkler için vazgeçilmez bir din haline gelmişti. Üstelik, Türkler Türklüklerini unutmuş olsalar da, İslâm onların fiilen milli dini olmuştu. Türk milliyetçiliği, bundan ötürü, İslâmdan ayrılamazdı, milliyetçilikten yana olanlar Türktüler. *Türk Yurdu*, Ağaoğlu'nun Süleyman Nazif'e cevabı dışında İslâm ve dinde reformun koşulları üzerine görüşler ortaya atmadı. Milliyetçiler, İslâmda reform amacına yönelik bir başka dergi kuracaklardı: *İslâm Mecmuası*.

İSLÂM MECMUASI

1914'te çıkmaya başlayan *İslâm Mecmuası*'nın başlığının altında "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" yazılıydı. Buradan kalkarak, derginin amacının laikleşme değil, İslâmın yeniden canlandırılması olduğu söylenebilir. *İslâm Mecmuası*'na parasal kaynağı İTC sağlamıştı. Aynı şey, *Genç Kalemler* ve Yeni Mecmua için de geçerlidir, bunların her ikisine de Ziya Gökalp derin ilgi göstermişti.

İslâm Mecmuası'nda, *Türk Yurdu* yazarlarıyla karşılaştırıldığında, Rusya'dan gelen ve Rusya'daki yazarların oranı daha küçüktür, yine de Rusya'daki İslâm reformculuğunun *İslâm Mecmuası* üzerindeki etkisi hayli büyüktür. *Türk Yurdu*'yla karşılaştırıldığında, Osmanlı yazarları arasında da bazı farklılıklar göze çarpar: Kuran tercümesi ve tefsiriyle görevlendiren din adamları *İslâm Mecmuası*'na katkıda bulunmuştur: Cumhuriyet döneminde de resmî görevler üstlenecek Şerafettin (Yaltkaya), Besim (Atalay), Şemseddin (Günaltay) gibi...

İslâm Mecmuası yöneticilerinin bir ortak özelliği, geleneksel öğrenimin yanı sıra modern öğrenim de görmüş, dolayısıyla İslâmı ve içinde bulunduğu koşulları bilgili bir biçimde inceleyebilir olmalarıydı. *İslâm Mecmuası*, özellikle ilk sayıların-

da, onların İslâmda reforma yönelik içten arzularıyla doluydu.

İslâmın içinde bulunduğu koşullar yozlaşmış sayılmış, asıl hakikatlerin yabancı unsurlar tarafından görünmez hale getirildiği ileri sürülmüştür. Bu yürekli itiraf, doğal olarak, İslâmın aslında açık, ilerici ve canlı olduğuna duyulan bir güvenle desteklenmiştir. Mevcut şartları eleştiren yazılarda aynı zamanda İslâmın asli şekline de değinilmesi bunu göstermektedir. Bu yazılarda, İslâmın 'terakki'ye engel olmadığı vurgulanır. 'Terakki' kelimesi de, 'hurafe' ve 'istibdat' gibi anahtar kelimelerden biriydi. İslâmın asli şeklini yeniden kazanması, bu dinin (var olduğu savunulan) ilerici ideolojisi için 'hurafe'lerden ve 'istibdat'tan kurtaracak en iyi yol diye öne sürülüyordu. Her sayının (kırk sekizinci sayı hariç) ilk sayfasının başında, Kuran'ın Arapça metni ve Türkçe çevirisi, bazen de 'tefsir ve izah'ı bulunur. Ancak, on üçüncü sayıdan itibaren Arapça metin verilmez. Böyle bir girişim Rusya ve Mısır'daki İslâm reformculuğuyla aynı çizgidedir, özellikle Rusya'daki reformculuğun *İslâm Mecmuası* üzerinde büyük etkisi olmuştur. Ayrıca, derginin bu girişimi, Cumhuriyet devrinde -Ziya Gökalp'in görüşlerine uygun olarak- gerçekleştirilen Türkçe Kuran için öncü bir çalışma sayılmalıdır. Derginin yöneticileri ise, Kuran çevirisini İslâmın hakikatini yeniden bulmanın bir yolu diye görmüş olmalıdır. Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in önde gelen savunucusu olduğu, 'örf'ü fıkhın temeli saymaya dönük arayışa da değinilmelidir.

İTC yönetimi Ziya Gökalp'in tavsiyeleriyle birçok laikleşme reformu gerçekleştirmiştir. Bunlar Atatürk reformlarının öncüleri sayılabilir. 1913'te ulemâ ve dinî mahkemeler devlet denetimi altında sokuldu; dinî olmayan temyiz mahkemelerinin otoritesine uymak zorunda bırakıldılar. Adliye Nezareti dinî mahkemeleri ve bu mahkeme çalışanlarını denetlemeye başladı. Daha sonra, devlet dinî eğitime karışmaya başlayarak, İstanbul'da devletin idaresinde bir medrese açtı, hatta bu medrese için bir devlet imtihanı yapıldı. Medreseler Maarif Nezareti denetimi altına alındı, ilgili nezaret medreselere müfredat programında ve öğretim kadrosunda reformlar yapmak üzere idareciler yolladı. Bütün tekke ve zaviyeleri denetleyecek bir 'Meclis-i Meşayih' kuruldu.

Bu reformlar normal olarak, laikleşmeye yönelik sayılırlar. Oysa, yöneticileri İTC'yle yakın bağlara sahip *İslâm Mecmuası*'nda çıkan yazılar, bu reformları dine dayalı hedeflerle yapılmış olarak değerlendirir. Dergi yöneticileri, eğer İslâm yabancı unsurlardan ve hurafelerden temizlenirse, İslâmın asli hakikatinin yeniden elde edileceğini ısrarla savunmuşlardır. Onlara göre, İslâm böylelikle Hz. Muhammet devrindeki saflığına yeniden kavuşabilirdi. Bunu gerçekleştirmenin yollarından biri, 'içtimai usul-i fıkıh' kurmaktı, çünkü değişim ve toplumsal evrim Allah'ın iradesinin bir tecellisiydi. Bu görevlerin birçoğunun ulema'ya bırakıldığını belirtmek yerinde olur. *İslâm Mecmuası*'na göre, İslâmın bozulmasından onlar sorumluydular, ancak İslâmı kurtaracak olan da onlardı. Jön Türklerin dine karışma siyaseti, örneğin devlet kontrolünde bir medrese açması, İslâmı yeniden canlandırmaya yönelik bir girişim, hurafelerin yerini hakiki dinin alması için bir yol sayılabilirdi. Yani, onlara göre, söz konusu siyaset laikleştirme değil İslâmlaştırmaydı.

Bu hipotez kadınların özgürleşmesi konusu için de geçerlidir. Bilindiği gibi, Jön Türk devrinde, eğitim ve hukuk alanındaki reformlar, özellikle aileye dair bir kanun yapılması, kadınların toplumda güç kazanmasını sağlamıştı. Stanford Shaw, bu dönemdeki gelişmenin önemini yadsımamakla birlikte, sınırlılıklarına da işaret etmekten geri durmaz, kadınların hâlâ erkeklerle, hatta kocalarıyla birlikte tiyatroya ve dışarıda yemek yemeye gide-

mediklerini belirtir (Ziya Gökalp, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak", Türk Yurdu, III/11, s. 332).

İslâm Mecmuası'nda ise, sorun asli İslâmi hakikat açısından dile getirilir, dolayısıyla gelişme ancak Müslümanlığın izin verebileceği ölçüde olacaktır. *İslâm Mecmuası* yüzeysel Batılılaşmayı ve Batı'nın "manasız taklidini" eleştiriyordu. Batılılaşmadan farklı bir modernleşme yolu izleyebilirlerdi. Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" fikri, böylesi muğlak bir bağlamı gözönüne alarak yorumlanmalıdır.

TÜRK OCAĞI

Jön Türk hatta Cumhuriyet devrindeki en etkili milliyetçi örgüt kuşkusuz Türk Ocağı'dır. Türk Ocağı'nın kurulmasına Askeri Tıbbiye öğrencileri ön ayak olmuştur. Öğrencilerin yardım istedikleri milliyetçi aydınlara verdikleri, 24 Mayıs 1911 tarihli bildiri şöyle özetlenebilir: Bir önceki kuşak gibi, Türklerin yaşadığı yıkıma seyirci kalınamaz, bu süreci ancak eğitimin yaygınlaşması durdurabilir. "Kanun-ı tekâmül"e uygun olarak, "ziraat, ticaret ve sanayi ile kazanılmış bir hakimiyet-i içtimaiyeyi kuru bir hâkimiyet-i siyasiyeye tercih" etmektedirler. Yeni nesle çalışmanın ibadet, tembelliğin günah olduğunu anlatmanın önemini de vurgularlar. Böyle bir işlevi üstlenecek ulusal ve toplumsal bir örgüt kurulmalı ve bu örgüt Anadolu'da, Rumeli'de, hatta Türklerin yaşadığı yabancı memleketlerde şubeler açmalıdır. Tasarılarına göre, ziraat, ticaret ve sanayi okulları da açılacaktır. "Hâ-kimiyet-i içtimaiye" ve "kanun-ı tekâmül" terimleri, öğrencilerin Ziya Gökalp etkisinde olduklarının bir göstergesi sayılabilir.

Öğrencilerin önerilerine en sıcak ve en somut karşılığı veren aydınlardan Ahmet Ferit, Mehmet Emin, Yusuf Akçura ve Rıza Tevfik (Bölükbaşı) şöyle bir çerçeve çizerler: Bir kulüp kurulacak, Türk gençleri bu kulüpte toplanacak, onlara Türklük duygusu kazandırılacak, daha sonra da halk uyandırılacaktır. Yeni nesle bu duyguyu kazandırabilmek için, bütün imkânlar kullanılacaktır: Konferanslar düzenlemek, kitap ve broşürler yayımlamak, Türk öğrencilerin okuduğu okullara maddi ve manevi yardım sağlamak ve mümkün olursa birtakım yeni okullar açmak. Bu temel ilkeyi formüle eden Ahmet Ferit, kuşkusuz, öğrencilerin çabalarını övgüye değer bulmuştu, ama aynı zamanda, kurmak istedikleri 'maarif cemiyeti'nin halk üzerinde pek etkisi olmayacağını, çünkü halkın böyle bir cemiyete ihtiyaç duymadığını belirterek öğrencilerin bildirisini yapıcı bir biçimde eleştirmişti. Eğitim amaç değil, araçtı, amaç milliyet duygusu uyandırmaktı. Nihayet 3 Temmuz'da, sayıları artık 231'i bulan tıp öğrencileri adına Hüseyin Fikret ve Remzi Osman yedi aydını toplantıya çağırmış, Mehmet Emin, Ahmet Ferit, Yusuf Akçura, Mehmet Ali Tevfik, Emin Bülent, Fuat Sabit ve Ahmet Ağaoğlu ile beraber Türk Ocağı isimli bir örgüt kurmaya karar vermişlerdir.

Daha sonra, derneğe hakim olmak için mücadele edenlerden ne Akçura ne de öğrenciler kontrolü ele geçirebilmiştir. Akçura'nın Türk Ocağı'na yönelik tutkusunun, bu kontrolü ele geçirme mücadelesi yüzünden kaybolduğu anlaşılmaktadır.

Üstelik, genellikle kabul edilen görüşün tersine, Türk Ocağı, resmen kurulduktan sonra pek aktif olmamış, hatta kapanma ihtimaliyle karşılaşmıştır. 1913 yılında, yönetim sorunları ve kapanma önerileri karşısında yöneticilik teklifi kabul ettirilen Hamdullah Suphi, Türk Ocağı'nı daha sonraki yıllarda geliştirilen isim olacaktır.

SONUÇ

Türk milliyetçiliğinin kollarından biri, Osmanlı vatanseverliğinden 'Osmanlı



Yahudi kökenli Tekin Alp (Moiz Kohen), Türk milliyetçiliğinin ve PanTürkizmin ilk ve en hararetli yandaşlarındandır. İrredenta'yı ("kayıp" toprakları yeniden elde etme) adını koyarak, savunmuştur.

milleti' fikrini devralmıştı; amaç -sonunda- bir Osmanlı ulus-devleti kurmaktı. Ziya Gökalp, 1918 tarihli bir makalesinde Osmanlılık ile Turancılığın birbirine bağlı olduğunu yazmıştı (Ziya Gökalp, "Turan Nedir?", *Yeni Mecmua*, XXXI, s. 82-84). Milli Türk kimliğini kazanan Osmanlı kültürünün yayılmasıyla büyük bir Türk milletinin oluşacağını iddia ediyordu. Farklı devletlerin uyruğunda da olsalar Türkler birbirlerine yardım edebilirdi, çünkü bir millet olarak birliğe ulaşmışlardı. Gökalp makalesini şöyle bitiriyordu:

"Bütün Türklere kendi harsını verebilmek için, Osmanlı Türklüğü samimi bir surette Türkçü olmakla mükelleftir. Çünkü Osmanlılık Türkleşmezse, bütün Türklerin Osmanlılığa doğru gelmesi mümkün değildir. Türkçülüğün ve Turancılığın aleyhinde bulunanlar, herşeyden evvel Osmanlılığı baltalamakta olduklarını artık düşünmelidirler!"

Bir başka akımın amacı ise, milletin varlığını sürdürmesi de başlı başına bir amaç olsa da Rusya'dan bağımsız bir Türk milleti yaratmaktı. İki akım da amacına ulaşamayacaktı. Osmanlı İmparatorluğu yıkıldı; bütün Türklerin birleştirilmesi Ekim Devrimi ve Milli Mücadele sürecinde imkânsız hale geldi. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki yeni milliyetçilik Anadolu Türklerini kurtarmaya ve yükseltmeye yönelikti. Dolayısıyla bu milliyetçilik, Jön Türk devrindekinden çok farklıydı. Jön Türk devri milliyetçiliği, aslında, Cumhuriyet devri milliyetçiliğinin bir anlamda -yani milliyetçiliğin birinci boyutuyla- önünü açmıştı: Osmanlı Türklerinin uzun zamandır kaybettikleri ulusal bilinci ve Türklük gururunu kazandırmak için verdiği uğraşla.

Yusuf Akçura, 1904 tarihli makalesinde ("Üç Tarz-ı Siyaset") asimilasyon siyasetine karşı çıkmıyordu. "Tevhid-i Etrak" siyasetinin yararlarını sayarken şu sözleri de yazıyordu:

"(Bu siyaset sayesinde) esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş anâsır-ı sâire-i müslime daha ziyade Türklüğe temsil edecek ve henüz hiç temsil etmemiş ve fakat vicdân-ı millîleri bulunmayan anâsır da Türkleştirilebilecekti".

Akçura, gördüğümüz gibi, bu fikri İstanbul'da terk ederken, 1908 Devrimi'nden önce Türk milliyetçiliğini reddeden Osmanlı milliyetçilerinin çoğu asimilasyon siyasetinden pek uzaklaşamayacaklardı, çünkü 'Osmanlı milleti' fikrini devralmışlardı. Asimilasyon sorunu, söylemeye gerek yok, merkeziyetçilik sorunuyla yakından ilişkilidir. Genel kabul gören düşüncenin tersine, Türk milliyetçileri mutlaka laikleşme veya Batılılaşma siyaseti izlemiş değildir; onlar daha çok 'İslâmlaşma'dan ve 'muasırlaşma'dan yanaydılar. İslâmın asli hakikatini yeniden ele geçirmenin yolunu ve Batılılaşmadan farklı bir modernleşme biçimi arıyorlardı. ❒

ÇEVİREN TANSEL GÜNEY

Tatarlar Arasında Türkçülük

A. GÜN SOYSAL

Türkiye'de Türkçülük akımı tartışılırken Türkiye dışı kökleri üzerinde çok durulmuş, Mustafa Celaleddin Paşa, Şemsettin Sami gibi Türk asıllı olmayanlarla, Yusuf Akçura gibi Rusya Türklerinin bu akıma etkisi vurgulanmıştır. Ancak Rusya Türklerinin öncülük ettiği düşünülen Türkçülük akımının Rusya'daki gelişimi üzerinde fazla durulmamıştır. Kırım'da İsmail Gaspıralı örneği vurgulanmış, daha sonra ise Yusuf Akçura'nın Türkiye'deki faaliyetlerine geçilmiştir. İsmail Gaspıralı'nın Türkçülük hareketindeki önemli rolü de bu akımın Türkiye'ye Rusya'dan getirildiği yönünde bir tez geliştirilmesine yol açmıştır. Ancak belki de İsmail Gaspıralı'yı Türkiye'deki Türkçülük akımının içinde değerlendirmek daha doğru olabilir çünkü onun savunduğu Türkçülük Türkiye'de sahiplenilmiş, Rusya'da etkili olamamış ve dar bölge milliyetçilikleri egemen olmuştur.

Masami Arami Türk milliyetçiliği içindeki iki akım üzerinde durmuş ve Türk milliyetçiliğinin bir akımının Osmanlı vatanseverliği ile olan sürekliliğini vurgulamıştır. Türk milliyetçiliği içindeki diğer akım ise Rusya'dan gelenler tarafından temsil ediliyordu ve Türk birliğini savunuyorlardı. Arami'nin isabetle belirttiği gibi bu kişiler Osmanlılığa politik ve toplumsal olarak bağlılık duymuyorlardı. Ayrıca Türkiye'de İttihat ve Terakki önderlerinin de içinden çıktığı yeni orta sınıf da Osmanlı Devletini yeniden inşaya çalışırken Rusya'dan gelenlerin ideolojisini sahiplenmişti. Böylece Rusya'dan bağımsız bir Türk milleti kurma ideali çok küçük bir ölçüde de olsa gerçekleşmiş, bağlanabilecekleri bir vatan ve devlet ortaya çıkmıştı. Oysa Rusya'daki Türklerin birçoğu Osmanlı'daki gayri Türk unsurların aksine Rusya vatandaşlığını benimsemişlerdi.

Türkçülük akımının tarihine bakıldığında, Osmanlı devletinde Türkçülükle ilgili çalışmaların tarihinin daha geriye gittiği ve bilgi birikiminin daha fazla olduğu görülecektir. Rusya Türklerinin modernleşme çabaları ve kendi tarihlerine yönelmeleri ise hem daha geç hem de öncelikle kendi bölgesel tarihlerini öğrenmek yönündedir. *Yeni Mecmua*'da yayımlanan "Şimal Türklerinde Türkçülük ve Tatarcılık" adlı makalesinde (sayı 40, 18 Nisan 1918) Halim Sabit (Şibay) de, İstanbul'da gelişmekte olan Türkçülük ve milliyet cereyanlarının kuzeydeki yansımalarının milliyetçi zümrenin imdadına yetiştiğini, bu sayede Türkçülüğün şuurlu bir şekilde savunulmaya başlandığını belirtmektedir.

Türkiye'de Türkçülük akımının oluşmasına katkıda bulunan "dış" Türklerin de, aslında daha önce bir şekilde hep Türkiye ile ilişkide bulunmuş ya da kendi ortamları

dışında eğitim görmüş insanlar olmaları dikkat çekicidir. Buna Türkçülüğün babası sayılabilecek İsmail Gaspıralı da dahildir. Rus çarlığı içinde kendi devletlerini kurma olanakları olmayan, bunu düşünmeleri bile çok sonra mümkün olabilen ve bu büyük imparatorluk içinde kendi cemaatlerinin çıkarlarını nasıl koruyabileceklerini düşünen aydınlar, kendi topraklarının dışına çıkınca farklı birikimler ortaya çıkmıştır. Bu birikimlerini Osmanlı Devleti'nde "devlet"le birleştirmek ve deneyimlerini "Türkçü" çalışmaların üzerine yerleştirmek mümkün olmuştur.

Öncelikle yaşamının çoğu Türkiye'de geçen Yusuf Akçura'ya değinmek gerekir. Akçura'nın kullandığı dil Osmanlıca'dır, 1907'de Orenburg'da basılan *Mevkufiyet hatıraları*nda Rusça bilmediğini yazmıştır (s. 27). İstanbul'da kaldığı süre içinde Rusya'ya sık sık gitmiştir ancak esas olarak 1903-1907 arası Rusya'da kalmıştır. 1904'de Kahire'de *Üç Tarz-ı Siyaset*'i yayımlayan Akçura bu kitapta Türkçülüğü Osmanlı toplumu için çözüm olarak görmüştür. Ahmet Ağaoğlu da aile eğitiminden sonra önce bir Rus okulunda okumuş sonra Fransa'ya gitmiştir. Daha sonra hatıralarında ve başka yazılarında da sık sık tekrar ettiği bir parçalanma yaşamıştır.

Hüseyinzade Ali, Sadri Maksudi gibi şahıslar da yine Rus okullarında okumuş ve Türkiye'de yaşamışlardır. Hüseyinzade Ali (Turan) Rus lise ve üniversitelerinde okuduktan sonra Türkiye'de Askeri Tıbbiye'yi bitirmiştir. 1905'den sonra gazete ve dergilerde Ağaoğlu, Müslümanların eşit haklara sahip olmaları ve Azeri-Ermeni sorunu üzerinde yazarken, Hüseyinzade dil sorunu, Türklerin kökeni gibi konularla ilgiliydi. Hüseyinzade İstanbul'da öğrenciliği sırasında ünlü "Turan" şiirini yazmış, daha sonra da Ziya Gökalp'i çok etkileyecek olan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak" prensibini ortaya atmıştır. İttihat ve Terakki'nin de kurucularından olan Hüseyinzade Ali'nin Türkçülüğünü Türkiye ile yakınlaşma belirler. Bütün bu aydınların Türkçülükle ilgili fikirleri İstanbul'da dönemin siyasal koşullarının dayatmasıyla şekillenmiştir. François Georgeon'un Yusuf Akçura'nın çocukluğu için söylediği "köksüzlük" tanımını Türkiye'deki Türkçü akımın Rusya'dan gelen liderleri için de kullanmak mümkün görünüyor. Bu şahısların fikriyatında ortaya çıkan Türkçülük de bir kök arayışı çabası olarak görülebilir.

CEDİTÇİLİK

Rusya'dan gelen Türk aydınların Türkçülük hareketinin hazırlayıcısı olarak görülmelerinin bir nedeni de Rus ve Sovyet tarihçiliğinde Tatar ceditçiliğinin Pan-İslâmizm ve Pan-Türkizmle özdeşleştirilmiş ve Türkiye ile bağlarının vurgulanmış olmasıdır. Tanınmış Tatar ceditçileri Pan-İslamist ya da Pan-Türkist suçlamasıyla karşılaşmıştır. Rus resmî kayıtlarında *Sırat-ı Müstakim* başyazarı Mehmet Akif'in (Ersoy) Pan-Türkistlerin lideri olduğu belirtilir ve Rusya'daki takipçilerinin arasında ise Ahmet Ağaoğlu'nun adı verilir. Ceditçiliğin temsilcileri, Yusuf Akçura'nın da Rusya'da bulunduğu süre içinde çok etkili olduğu Müslüman İttifakı hareketiyle de özdeşleştirilmiştir. Ancak tanınmış bazı cedid liderlerin Müslüman İttifakı'nda yer almalarına ve etkili olmalarına rağmen ceditçiler örgütlenmemiştir, farklı toplumsal gruplarla ilişkidedirler. Müslüman İttifakı 1905 Rus Devrimi sonrasında ortaya çıkan gelişmelerin sonucudur. Çar'ın 17 Ekim Manifestosunu ilanıyla parlamenter monarşiye geçilmesi Rusya Müslümanlarının örgütlenmelerini gündeme getirdi. Devrim öncesi başlayan ve Rusya Müslümanlarının birliğini sağlamaya çalışan hareket, 1906 yılında Müslüman İttifakı Partisi halini aldı. Ancak tanınmış bazı ceditçi ve Müslüman İttifakı Partisi'nin temsilcilerinden hiçbiri olmadan gelişmiştir. Tatar cedid aydınlarının çoğu da Müslüman İttifakı'na katılmamış hatta karşı çıkmıştır.

Ceditçilik terimi 1880'lerde Kırım'da İsmail Gaspıralı'nın (1851-1914) başlattığı yeni okuma öğretme metodu "usul-i cedid"den gelmektedir. Usul-i cedid hareketinin öncüsü İsmail Gaspıralı 1884'de kurduğu kendi okulunda okumayı fonetik metodla (usul-i savtiye) öğretmeye başlamıştır. Bu yöntem ve okullar Kazan Türklerince desteklenmiş ve Gaspıralı en sağlam destekçilerini bunlar arasında bulmuştur. Bu tip okulların en yaygın olduğu bölge İdil-Ural olmuştur. 19. yüzyılın sonlarında bir maarif-kültür akımı olarak ilkokulları ıslah davranışına bütün Rusya Türkleri değişik zaman ve şekillerde katılmışlardır.

1552'de Rus hakimiyeti altına giren İdil-Ural bölgesi Müslümanları en uzun süre Rus hakimiyeti altında yaşamış Türk grubudur. 18. yüzyılın sonunda Rus devletinin müslümanlar üzerindeki ağır baskısının azalmasıyla iktisadi ve toplumsal durumları düzelmiştir. Özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra müslüman tebaaya karşı Rus siyaseti değişir, 1789'da Ufa'da bir Dinî İdare kurulmuştur. Bu kurum, hükûmet tarafından seçilen bir müftünün başında bulunduğu hiyerarşik bir yapıydı. Dinî yapının hükümete bağlanması ve kurumsallaşmasıyla müslüman olmayan bir devlet İslâm hukukunun uygulanmasını dolaylı olarak üstlenmiş oluyor ve bu meşrulaştırılıyordu. Aynı zamanda bu idare İslam cemaatinin sınırlarını da çizmiş oluyordu. Bu gelişme ile bölge müslümanlarının yaşamlarının her alanı Rus kontrolü altına girmiş oluyor, ekonomileri de Rus ekonomisine eklemleniyordu.

19. yüzyılda ise artık Hıristiyan bir devlette yaşandığı kabul edilmiş, Rus okullarında okuyanların sayıları artmıştı. Bu kurumlarda İdil müslümanlarının etnografi, edebiyat ve dili üzerinde çalışılıyor, Ruslarla ilişki kuruluyordu. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren durum değişmeye başlamıştı. Modernleşme sürecine giren Rusya'da müslümanlar değişimlere ayak uyduramamıştı. Siyasi alanda Ruslaştırma politikasının benimsenmesiyle siyasi, ekonomik ve dinî baskılara maruz kalan müslümanların kültürel izolasyonları da artmıştı. Öte yandan Rus modernleşmesinin de farkına varmışlardı çünkü İslam toplumunun pek çok alanını etkileyen bir modernleşme baskısı oluşmuştu. Bu baskıları aşmak, Panslavizm ve Ruslaştırma politikalarına karşı koyabilmek için önce din alanında reform çabaları başladı. Rus Batılılaşmasının Rusya Türklerine en büyük etkisi eğitim alanında olmuştu. 1860'lardan sonra Rus toplumundaki siyasal, toplumsal ve kültürel dönüşüm Tatarları da etkilemişti. Aydınlar mektep ve medreselerin değişime ayak uyduramadığının farkına vardıklarında, modern bilimlerin yayılması sağlamak amacıyla eğitimde reformlar yapıldı. Eski mektep ve medreselerin yerine yeni kurumlar açmayı düşünmediler, bunları zamana uygun hale getirmeyi seçtiler.

Rus okullarına gitmek milli kimliklerini kaybetme tehlikesi taşıdığı için uygun bir çözüm değildi. İslâmiyet kimliklerinin önemli bir parçası olduğu için bu İslâmî kurumları kapatmak Rus etkisine teslim olmak anlamına gelecekti. Ancak modernleşen Rus toplumuna ayak uydurabilmek için okulların değiştirilmesi gerekliydi. Uzun yıllar süren klasik medrese eğitimi hem hayata atılmayı geciktiriyordu hem de hayata uygun ve pratik değildi. Artık ticaret gibi alanlarda geleneksel yöntemlerle varolmak zorlaşmıştı. Bu yüzden kısa sürecek ve hayatın gerektirdiği şeylere tekabül eden bir eğitim gerekiyordu. Yazı, Rusça, hesap gibi şeyler çok önem kazanmıştı ve bunları çok iyi derecede bilecek az sayıda insan değil, yaygınlaşmış bir eğitime ihtiyaç vardı. Tatarlar İsmail Gaspıralı'nın ortaya attığı yeni metodun bu ihtiyaçları karşılayacağını düşündüler. Kazakların usûl-i cedide kısa, doğru usûl demeleri de bunu anlatmaktadır.

Rusya İmparatorluğu'nda filizlenen Ceditçilik farklı bölgelerde farklı özellikler kazanmıştır. Bu farklı Ceditçiliklerin bazı or-

tak özellikleri (usül-i cedid okulları, eğitime vurgu yapılması, ortak gazeteler okunması) vardır, ancak ceditçiler toplumda farklı mücadelelerle karşılaşmıştır. Ceditçiliğin temelleri ve dayandığı toplumsal tabakalar Tatarlar, Kazaklar arasında, Kafkasya ve Orta Asya'da farklılık gösterir. Örneğin Azerbaycan'da ceditçilik eğitim alanında İdil-Ural bölgesindeki kadar etkili olmamıştır. Özellikle Bakü gibi bir sanayi şehrinde Rusça'nın önemi cedid okullarının şansını azaltıyordu. Burada mücadele daha çok Rus okullarına İslam ve dil dersleri konması üzerinde olmuştur.

Hilafet merkezi olarak İstanbul ve Osmanlı Devleti Tatarlar için çok önemliydi. Tatar alimleri ve Tatar hacıları için İstanbul önemli bir İslâmî kültür merkeziydi. Ayrıca 19. yüzyıla kadar İdil bölgesine İstanbul'dan önemli ölçüde kitap geliyordu. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılın başında Tatar yazarların çoğu Türk gündelik matbuatını da takip ediyor, Türk sanatı ve edebiyatından haberdar oluyorlardı. Feodal düzeni, eski medeniyeti eleştiren, vatan, millet, özgürlük, kadın hürriyeti, edebî dili halkın anlamasını sağlama, şairin vatandaşlık görevi gibi konuları işleyen Türk edebiyatı Tatar yazarların dikkatini çekiyordu. Ayrıca İsmail Gaspıralı'nın *Tercüman*'ı da, özellikle 1905 yılında Tatar basını ortaya çıkana kadar çok okunuyordu.

Özellikle 19. yüzyılın son on yılında Avrupaî eğitim almak amacıyla İstanbul'a giden Tatar öğrenciler geri dönmeye başlamışlar ve genellikle cedid okullarında öğretmenlik yapmaya başlamışlardı. Çeşitli kaynaklarda ve hatıralarda İstanbul'da okuyup Rusya'ya dönen Tatar gençlerinin eğitim ve edebî dil üzerindeki etkisi belirtilmiştir. Bu öğrencilerin *Tercüman* ve *Jön Türk* gibi gazeteleri arkadaşlarına okudukları ve abone olmalarını önerdikleri anlatılmaktadır. Ders kitaplarının ya İstanbul'dan getirildiği ya da onların yarı Tatarca yarı Osmanlıca kopyaları olduğu belirtilmektedir. Şemsettin Sami, Ahmet Mithat ve Namık Kemal gibi yazarlar Tatarca'ya çok çevrilmiş, Tatarlar tarafından da çok okunan yazarlar arasındadır.

1905 Rus-Japon Savaşı'nın ardından Rus devriminin getirdiği serbestlik ortamında ilk defa yayımlanmaya başlanan Tatarca gazete ve dergilerde öncelikle edebî dil meselesi gündeme geldi. *Nur* gazetesi 1905 yılının eylül ayında basında Türk-Osmanlı dilinin mi Tatar dilinin mi kullanılması gerektiği sorusunu ortaya attı. Yeni bir aydın sınıfının doğmaya başlaması, yeni mecraların ortaya çıkması, eğitimde yeni metot dil sorununu gündeme getirmişti. Eğitimin yaygınlaşması ve basının ortaya çıkışı da basılı malzemeyi kimin okuduğu sorusunu gündeme getirmişti. Gazete ve dergi kitaptan farklı olarak, halkın gündelik sorunlarına da yer verdiği için ve satışını artırmak amacıyla kullandığı dilin halk çoğunluğu tarafından anlaşılır olması gerekliydi. Tatarlar arasında yayımlanan ilk gazete olan *Nur* da bu nedenlerle dil sorununu gündeme getirmişti. O zamana kadar tek olan ve ortak bir Türk dilini savunan *Tercüman* da hemen bu tartışmaya katılmış ve Tatarca'nın basında kullanımının önünü kesmeye çalışmıştı.

Nur gazetesinde gündeme getirilen dil tartışmasına katılan yazarlardan Ayaz İshaki'nin Tatarcılık, Bulgarcılık ve Türkçülüğü izleyen zikzaklı çizgisini Ahmet Ağaoğlu'nun çizgisine benzetebiliriz. İshaki makalesinde ve hayatının bu döneminde Tatarca'yı savunmaktadır. Bu dönemde, değişen koşullara uyum sağlayabilmek, onlarla başedebilmek için farklı politikaları savunmak nadir görülen bir tutum değildir. Ayaz İshaki ve Ahmet Ağaoğlu'nda olduğu gibi kesin çizgilerle ifade edilmese de başka aydınlarda da tavır değişiklikleri görülür. Genellikle amaçlar değişmez, amaç toplumu ileri götürmektir, zamanın koşullarına göre bunun araçları değişebilmektedir. "Kazan dili" başlıklı makalesiyle tartışmaya katılan Hadi [Atlasi] ise Tatar adını kullanmamakta Türk ve Türki kavramlarını kullanmakta, dilde de Osmanlıca'yı değil ama bütün Rusya

Türkleri için ortak bir dili savunmaktadır, bu da Kazan şivesinin edebî dil haline gelmesiyle olacaktır (sayı 13, 9 Kasım 1905).

İsmail Gaspıralı *Tercüman*'da "Lisan meselesi" adlı bir makale yazar ve geçen 20 yılda ortak bir Türk dili yaratmaya çalıştığını ve bunda da başarılı olduğunu savunur. *Nur* gazetesinde buna cevap veren Bayezidof zamanın ve halkın değiştiğini, 20 yıl önce *Tercüman*'ın tek olduğunu belirtir. Bu konuda gazeteye gelen mektuplarda da gazetenin medrese olmadığını vurgulandığı ve Arapça, Farsça, Osmanlıca kelimeler karıştırılmadan yazı yazılması istendiği belirtilir (*Nur*, sayı 14, 25 Kasım 1905). Bu makalelerden konuyu asıl gündeme getirenin Azeri *Şarki Rus* olduğunu da öğreniyoruz, kendi dillerinde gazete ve dergi ile yeni tanışan bütün Rusya Türkleri için bu konu çok önemlidir, hemen paylaşılmıştır. *Tercüman*'ın gösterdiği tepki de ayrıca tepki görmüştür.

BİZ KİMİZ? TATAR MI, TÜRK MÜ?

Tatarlar arasında millî kimliklerin ortaya çıkışı nispeten yeni bir olgudur. 1917'ye kadar salt etnisiteye dayalı millî kimlik İdil-Ural İslam toplumunun büyük kesimi için hiç tanıdık değildi. Kendilerini tanımlamada ilk sırada yer alan müslüman kimliğinin yanı sıra etnik ve bölgesel kimlikler önemlerini koruyordu. Bu konularla ilgili tartışmalar gazete ve dergi sayfalarında sürüyordu. Tatar milliyetçileri tarihsel olarak sabit bir kimliğin varlığını ispatlama uğraşındaydılar.

Şihabeddin Mercani modern Tatar tarihçiliğinin ve "Tatar" kimliğinin kurucusu olarak bilinir. Mercani Tatar kimliğini tarihe dayandırmış, aynı zamanda etnik bir birimi (İdil [Volga]-Ural bölgesi Türkleri) siyasî bir birimle (Altın Ordu) bütünleştirmiştir. Mercani bu tanımlamada etnik ve siyasi faktörlere önem vermiş, İslamiyeti ikinci plana almıştır. Rus bilim ve eğitim hayatına da yakınlaşan Şihabeddin Mercani ise aslında Ruslar tarafından kullanılan "Tatar" adını kullanarak izolasyonu kırma çabası içindeydi. Bölgenin tarihini bir süreklilik olarak alıyor, Tatar tanımının kullanılmasını istiyordu. Mercani, "Tatar" adını savunarak bir "etnos" yaratmıştır, bu adın daha önce kullanılan dinî olarak tanımlanmış adların yerine geçmesini savunmaktadır. (M. Kemper, 1998).

Mercani'den sonra 20. yüzyıl başında bu adlar etnik kimlikleri de yansıttığı için daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. Mercani'nin yolunu izleyenler olduğu gibi farklı görüşleri savunanlar da mevcuttur. Bunlardan biri de tarih alanında Mercani'nin takipçisi olan Rızaeddin bin Fahreddin'dir. Aslında bu tavır alışlar, Mercani'nin Tatarcılığı ya da Fahreddin'in Türkçülüğü büyük ölçüde pragmatiktir. Mercani Nogay ya da Bulgar adlarını tarihen yanlış bulmuş, Tatar adını kabul etmenin daha faydalı olacağını, müslüman adının ise dönemin koşullarına yeterli olmadığını görmüştür. Fahreddin ise Tatar adını tarihen yanlış bulmuş, her ne kadar açıkça belirtmese de Türk adının daha faydalı olacağını savunmuştur.

Yukarıda değinilen *Nur* gazetesinde açılan dil tartışmasına *Tercüman* gazetesinin de karışmasıyla bir Türk mü Tatar mı tartışması başlar. İsmail Gaspıralı "biz Tatarız" diyenlerin bu fikirlerini terk etmeleri gerektiğini söylemektedir. Ataullah Bayezidof ise "kavmiyetçe Tatar, asıl şecerece Türk" olunabileceğini savunur. Bayezidof dil birliğine de karşı olmadığını, bunun nasıl sağlanacağının önemli olduğunu ve dil birliği olmamasının fikir birliğini engellemeyeceği görüşünü destekler. Dilleri farklı olsa da müslüman oldukları için bir "millet" teşkil ettiklerini savunur.

Bunun üzerine yine *Nur*'da Tataroğlu imzasıyla yayımlanan bir makalede Gaspıralı eleştirilerek *Tercüman*'ın Türklerler ilgili bir konuda kendinden başka bir ses duymak istemediği belirtilir. Yazar "biz Türk değiliz, Tatarız" diyenlerin de bu ifadeyle "biz Os-



Yusuf Akçura (ayakta, sol başta), bir grup Rusyalı Tatar aydınıyla birlikte. Rusyalı Müslüman-Türk aydınlar, modernleşmenin sorunları hakkında Osmanlılara göre daha yetkin, çok boyutlu bir görüşe sahiptiler.

manlı değiliz, ama Türk ailesindeniz" demek istediklerini belirtir. Tatar dilini ve adını savunanlar, bu ad yanlış da olsa, halkın bunu benimsediğini ve bunun Türk olmaya engel olmadığını savunmaktadırlar. Bu fikirleri dile getiren "Tataroğlu" imzasını aşağıda özetleyeceğimiz 1911'de çıkan Türk-Tatar tartışmasında da göreceğiz.

Bu tartışmalara Rızaeddin bin Fahreddin de katılmış ve *Tercüman*'a 12 Kasım 1905 tarihli bir mektup göndermiştir, bu mektup 16 ve 30 Ocak 1906 tarihli dördüncü ve altıncı sayılarda yayımlanmıştır. Henüz Tatar basını yeni oluşmaya başlamıştı, yayın sayısı da çok azdı, bu yüzden Rızaeddin fikirlerine daha yakın olduğundan *Tercüman*'ı seçmiş olmalı. "Biz Tatar mı değil mi?" adlı bu makalede Rızaeddin bin Fahreddin Tatar adının Ruslar ve başkaları (buna Batılılar ve İstanbul yazarları da dahildir) tarafından İdil-Ural boylarında ve Kırım'da yaşayan müslümanlar için kullanıldığını tespit eder. Daha sonra meseleyi incelemek için tarihe başvurmak gerektiğini belirtir. Tarihte ve son zamanlarda da Türkler bazı kısımlara ayrılmıştır, örneğin Selçuk, Kırgız, Başkurt, Türkmen, Osmanlı, Azerbaycan ve Bulgar. Rızaeddin, Tatar adını hiç kullanmaz. Tarihle ilgili diğer kitaplarda da Fahreddin Bulgar geçmişine büyük önem vermekte, Tatar adı yerine Türk kullanılmasa da onun bir parçası olarak Bulgar adının kullanılması gerektiğini düşündüğünü hissettirir. Rızaeddin bin Fahreddin'in "atalarımız" olarak nitelediği milyonlarca Bulgarlar ve Türkler "vatanımızda" yaşıyorlardı. Rıza Kadının buradan çıkardığı kendilerinin Tatar değil halis Türk olduğuydu. Bu bakış açısıyla Fahreddin, Rusların Tatarları ve Tatar zulmünü eleştirisine ortak olarak "ataları" olan Bulgarların da Tatarlar tarafından ezildiğini ima etmektedir, böylece hem kendilerinin yerli olduklarını ispatlama hem de Rusların Tatarlar dolayısıyla o zamanın bölge halkına yüklediği olumsuzlukları üstlerinden atmanın yolunu aramaktadır. Tarihsel olarak da atalarının Bulgarlar olduğunu, Moğol Tatarlarla ilgileri bulunmadığını söylemektedir. Böylece hem tarihi bir süreklilik iddia etmiş hem de Bulgarların Türk olduklarını söyleyerek yaşadığı zamanın halkının o bölgede eskiden beri var olduğunu ve Türk olduklarını ispatlamış oluyordu.

Ahmet Ağaoğlu

A. GÜN SOYSAL

1869'da Rus hakimiyetindeki Azerbaycan'da doğan Ahmet Ağaoğlu eğitimini Rus okullarında alır. 1888'de Paris'e giden Ağaoğlu College de France ve Doğu Dilleri Okulu'nda hukuk ve şarkiyat derslerine devam eder. *La Nouvelle Revue, Revue Bleu* ve *Journal des Debats* adlı dergilerde yazıları yayımlanır. 1892'de Londra'da toplanan Şarkiyatçılar Kongresi'ne "Şii Mezhebinin Menbaları" adlı bildiriyle katılır. Ağaoğlu 1894'de İstanbul yoluyla Kafkasya'ya döner.

Bakü valisinin yanında memur olarak çalışmaya başlayan Ağaoğlu daha sonra Şuşa ve Bakü'de Fransızca öğretmenliği yapar, ayrıca Rusça *Kaspiy* ve Türkçe *Şarki Rus* gazetelerinde çalışır. Ocak 1904'de Bakü'de Ali Merdan Topçubaşı ve Hüseyinzade Ali'yle ikinci Türkçe gazete olan *Hayat*'ı çıkarır. 1905 sonunda *İrşad*'ı yayımlamaya başlayan Ağaoğlu 1907'nin sonunda *Terakki*'yi çıkarır. *İrşad*'ı çıkardığı sırada Gence'de 1905 sonbaharında Ermeni saldırılarına ve Rus desteğine karşı kurulmuş bir örgüt olan Difai partisinin çalışmalarına katılır. 1908'den sonra Rus yönetiminin baskılarının artmasıyla İstanbul'a gitmeye karar verir ve 1909'da Bakü'den ayrılır.

Ağaoğlu İstanbul'da önce *Hikmet* ve *Sırat-ı Müstakim*'de (sonradan *Sebilü'r-Reşad*) yazmaya başlar. Ayrıca Fransızca *Jeune Turc*'te de yazmaktadır. 1911/12'de *Tercüman-ı Hakikat*'ın başyazarı olur. *Bilgi Mecmuası, İslâm Mecmuası, Halka Doğru, Türk Yurdu, Harb Mecmuası* ve *Yeni Mecmua* gibi dönemin önemli yayınlarına katkıda bulunur. İstanbul Darülfünunu'nda yeni kurulan Türk Medeniyeti Tarihi ve Rusça dersleri de vermektedir (1911/12). Ağaoğlu'nun İstanbul'a geldiği dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) idari yapıyı, eğitim, tarım ve ticaret hayatını modernleştirmek istemektedir. Paris'de tanıştığı Ahmet Rıza ve Dr. Nazım'la görüşen Ağaoğlu da 1910'da eğitim

Tercüman mektubun sonuna bir not koymuştur ki, bu notun İsmail Gaspıralı tarafından yazıldığı kuvvetle muhtemeldir. Bu notta Moğolların birçoğunun Türkleşip Türk olduğu belirtilmiştir. 1910 yılında Rızaeddin bin Fahreddin kendi çıkardığı *Şura* dergisinde bir dil yarışı başlatır. Bu yarışmaya katılan makaleler daha sonra bir kitapçık olarak basılır (Orenburg, 1910), kitabın kapağında "öz dilimiz, ana dilimiz-Türkice" ibaresi yer almaktadır. Rızaeddin bin Fahreddin kitaba yazdığı önsözde kendi dili olmayan kavimlerin müstakil sayılamayacağını belirtir. Bu yüzden anadili korumak çok önemlidir, anadil de "iptidai mektepler ve edebiyat" ile korunabilir. Yazar eskiden anadili korumanın daha kolay olduğunu çünkü "yüzde doksanı müslüman ve Türk kabilesi" olarak yaşadıklarını ancak artık Türklerin nüfusun üçte birini oluşturduğunu belirtir. Dil yarışının şartları ise yazının edebi olması, "sırf Türkçe" olmasıdır. Bu mümkün olmazsa yabancı kelime sayısı en az olan makale kazanacaktır. Yazar bazı "Türkî kabileler" arasındaki kelimelerin diğerlerine yabancı gelebileceğini

müfettişliğine getirilir, daha sonra da İTC'ye girer. Balkan Savaşı sırasında kurulan Kâmil Paşa kabinesi tarafından tutuklanır. İttihat ve Terakki'nin 20 Eylül 1913'deki 5. kongresinde yeni bir program kabul edip siyasî parti haline dönmesinden sonra Meclis-i Umumi adıyla ve partiyle cemiyeti birleştirmek amacıyla yeni bir organ kurulur. Ağaoğlu da 1915'de bu meclise üye olur ve üçüncü dönem Millet Meclisi'ne Afyonkarahisar mebusu olarak girer. İttihat ve Terakki'nin verdiği görevle Rusya Müslümanları arasına özellikle de Kafkasya'ya çok sayıda Osmanlı aydınını öğretmen olarak göndermeye çalışmıştır. Türk Derneği, kurucuları arasında bulunduğu Türk Yurdu, Türk Ocağı, Türk Bilgi Derneği, Müdafaa-i Milliye Cemiyeti, Rusya'da Sakin Müslüman Türk Tatarlarının Haklarını Müdafaa Cemiyeti'nin faaliyetlerine de katılır.

28 Mayıs 1918'de Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden sonra Ağaoğlu Osmanlı İslâm Ordusuna siyasî müşavir olarak atanır. Ağaoğlu daha sonra Azerbaycan'da kalmış ve Azerbaycan parlamentosuna girmiştir. Burada Azerbaycan'ın bağımsız kalamayacağını, Türkiye'ye bağlanma umudu-



Rusyalı Türkçülerden Ağaoğlu Ahmet, Cumhuriyetin ilk döneminde liberal fikriyatın mümessillerinden olacaktır.

nun ise kalmadığını anladığında Rus desteği taraftarı olmuştur. Paris Barış Konferansı'na katılacak Azerbaycan heyetinde yer alan Ahmet Ağaoğlu, 1919 Mart'ında İstanbul'da İngilizler tarafından tutuklanır. Eylül 1919'da Malta'ya götürülür. *Üç Medeniyet* adlı eserini sürgünde yazar. 1921'de serbest bırakılır ve İtalya üzerinden İstanbul'a

de ekler. Rızaeddin bin Fahreddin'in bu yazılarında reel politik durumu gözden kaçırmadığı, Tatarların azınlıkta kaldıklarını ve buna çözüm olarak birlik fikrini savunduğunu söyleyebiliriz.

1905 sonrasında ortaya çıkan bütün bu gelişmeler Tatarlar arasında Osmanlı etkisinin azalmasına ve Tatar edebî dilinin doğmasına yardımcı olmuştur. Özellikle 1908 yılına kadar olan siyasî ortam, Rus siyasî hayatına dahil olmaları Tatarların kendilerine güvenlerini artırmış, Osmanlı Devleti, Abdülhamit yönetimi dolayısıyla daha geri görülmüştür. Tatar aydınları artık daha çok Tatarların kaderinin Rusya tarihi ve ilerlemesi ile ayrılamayacağını düşünüyorlardı.

1910 yılının sonunda bu tartışma tekrar gündeme gelir ve 1905-1906'dakinden farklı olarak dilden çok tarihe ağırlık veren, milliyetçiliği vurgulayan bir tartışmadır. Rızaeddin bin Fahreddin'in *Tercüman*'daki makalesinin devamı ya da ona cevap olarak da bakılabilir. Zira Tatarlar arasında milli hareketin güçlenmesi geçmişe olan ilginin artmasına yol açmış, özellikle 1911'den sonra "milli" tarihler ortaya çık-

döner. Anadolu'ya geçen Ağaoğlu Karadeniz bölgesi ve kuzeydoğu Anadolu'da "irşad" faaliyeti yürütmekle görevlendirilir. 21 Kasım 1921-11 Ağustos 1923 arasında matbuat umum müdürlüğü yapar. Aynı zamanda *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinin başyazarlığını yürütür. Ağustos 1923'de açılan ikinci meclise Kars mebusu olarak girer, bir sonraki dönemde de Kars mebusu seçilir.

Ağaoğlu 9 Eylül 1923'te kurulan Halk Fırkası'nın program ve nizamnamesini hazırlayan heyetin içindedir. Ayrıca 1921 ve 1924 Anayasa değişiklikleri sırasında Ziya Gökalp ile birlikte anayasa komisyonunda çalışır. 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'na girer, aynı yıl *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı ütopyasını yayımlar. Serbest Fırka'nın muhalefeti Ağaoğlu'nun 1926'da *Son Posta*'da yayımlanan raporunda belirttiği hususlar üzerinde odaklanmıştır. Serbest Fırka'nın kapatılmasından sonra İstanbul Üniversitesi'nde ders vermeye devam eder. 1932 ve 1933'de *Cumhuriyet* gazetesinde "Devlet ve Fert" başlığıyla çıkan ve Şevket Süreyya Aydemir ile *Kadro* dergisini hedef alan yazıları büyük tartışmalara neden olur. 29 Mayıs 1933'de *Akın* gazetesini çıkarır ve rejimle ilgili eleştirilerini bu gazete aracılığıyla yapmaya başlar. 1933 Üniversite Reformunda İstanbul Üniversitesi'nden çıkarılır. *Akın*'ın da kapatılmasıyla politikacı, gazeteci, üniversite öğretim üyesi olarak tüm görevlerini kaybeder. Ancak *İnsan* ve *Kültür Haftası* gibi dergilerde yazmaya devam eder. 19 Mayıs 1939'da kalp krizinden ölür.

Ahmet Ağaoğlu Türkiye'de daha çok Serbest Fırka deneyimindeki rolü ve *Kadro* dergisiyle olan tartışmaları dolayısıyla tanınmaktadır. 1980'lerde ise II. Meşrutiyet dönemindeki "İslamcılar"la olan tartışması gündeme gelmiş, daha sonra da Türkçülük akımı içindeki yeri tartışılmıştır. Ağaoğlu'nun bir diğer ilgi çeken yanı Fransa yıllarındaki Türk milliyetçiliğinden çok uzak, İran'a yakın tutumudur. Son derece muğlak ve değişken bir zaman diliminde yaşayan ve farklı bölgelerde, farklı siyasî rejimler gören ama hep olayların merkezinde olan bir kişi için bu tutum, kimlik değişimi olarak değil farklı koşullara ayak uydurma çabası olarak görülebilir.

Ağaoğlu öncelikle eylem adamıydı, bir şeylerin değişmesi için uğraş veriyordu, ait olduğu "Doğu" toplumunun

mıştır. Bunların yazarlarından biri olan Hadi Atlasi "tarih ilmi insanda millet hissi uyandıran ilmlerden" olduğunu vurgular. Siyasi olarak aydınların nerede durdukları (Islamcı, Tatarcı, Türkçü) onların millet meselesine bakışını da bir ölçüde belirliyor. Islamcı olarak değerlendirilenler Tatar kelimesinin kökeni ya da tarihi ile ilgilenmemektedirler. Islamcılar Tatar adını kabullenmekte ve Tatar milliyetçileriyle bu açıdan aynı safta bulunmaktadırlar.

Şura dergisinde (sayı 23, 1 Aralık 1910) "Biz Tatar değiliz! Biz Türküz!" başlıklı bir makale yayımlanır. Buna 1911 yılının ikinci sayısında Tataroğlu "Biz kim?" başlığıyla cevap verir. Aynı yıl *Şura*'nın dördüncü sayısında Tataroğlu "Biz Tatar değiliz" meselesinin tekrar gündeme gelmesinin gereksiz olduğunu ve Tatarlıklarını ispatlamaya gerek olmadığını belirtir. *Şura* dergisi bu yazının peşi sıra Türkoğlu'nun "Biz Tatar değiliz" yazısını da basmıştır, bu yazıda Türklük konusundaki delillerin kapsamlı olarak verileceği belirtilir. 15 Nisan 1911 tarihli 8. sayıda Alimcan Ibrahimof'un "Biz Tatarız" makalesinde bir orta yol bulmaya çalıştığı,

Batı seviyesine yükselmesini istiyordu, buna ulaşmak için kullanılacak araçlar, yere ve zamana göre değişebilirdi. Ait olduğu toplumun değişmesi, Batı seviyesine yükselmesi için basın, eğitim, siyaset ve toplumsal hayatın her alanına katılmaya, etkili olmaya çalışmıştır.

Ağaoğlu bireycidir ancak bu bireycilik toplumun çıkarlarına karşı olan bencil bir bireycilik değildir. Birey toplumun çıkarları uğruna kendi çıkarını feda edebilmelidir. Toplumsal duyarlılığı Ağaoğlu'nun Azerbaycan'daki deneyimlerinden elde ettiğini söylemek mümkündür. Rusya'da bireysel haklar için değil ait olduğu Azeri toplumunun Ruslarla eşit duruma gelmesi için mücadele veren Ağaoğlu sonraki hayatında da toplumun çıkarlarıyla çelişen bir bireycilik fikri geliştirmemiştir.

Ağaoğlu'nun düşüncesinin temellerinden birini Batılılılaşma oluşturur. Ağaoğlu Batı uygarlığının yalnız maddî yönünün alınabileceğini savunanlara karşı çıkar, ona göre medeniyet bütündür, yalnızca bir yönü alınamaz. Ağaoğlu "temeyyüzsüz taklit" dediği Avrupa'dan yüzeysel şeylerin alınmasını da tenkit eder. Ayrıca Ağaoğlu'na göre zamanın zorladığı gelişmeyi sağlamak için manevî ve maddî özgürlüğe sahip olan ve gelişme unsurlarını kendi içinden alan milletler taklide muhtaç olmazlar. Siyasî duruma göre Ağaoğlu zaman zaman Batı'yı Doğu'yu her bakımdan ezmekle ve ilerlemesine izin vermemekle suçlar ancak Batı'nın temeli saydığı kurumlar değildir eleştirdiği. O, sadece Batı'nın kendine layık bulduğu, özgürlük, meşrutî idare, hayat gibi kavramları Doğu'dan esirgediği için suçlar Batı'yı. Böyle bir Batı'yla başedebilmenin yolu Ağaoğlu'na göre onun kullandığı araçları kullanmaktır.

Ahmet Ağaoğlu'nun hayatı boyunca karşı olduğu ve eleştirdiği bir şey de istibdattır. Her fırsatta da Abdülhamit'in istibdat yönetimini eleştirmektedir. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde Atatürk'ü büyük bir şevkle destekleyen Ağaoğlu'nun daha sonra dile getirdiği rejim eleştirilerinde halka karşı mütehakkim vaziyet alınmasını dile getirir. Tarihçiliğinde de halka vurgu yapar ve Osmanlı tarihlerinin padişahlar bağlamında yazılmasını eleştirir. Ağaoğlu ve diğer Rusyalı aydınlar için en yüksek idareci Rustur, bu durum halk ve tarih konusundaki görüşlerinde de ortaya çıkar.

hem Türk hem Tatar olmanın mümkün olduğunu gösterdiği görülür. Bulgar ve Türk adlarının 20. yüzyılda ortaya çıktığını anlatan yazar, bunun "fen yoluyla Tatarlıktan kaçış" anlamına geldiğini belirtir. Tarihi araştırmaların, ad yanlış dahi olsa, bir kere verilmiş bu ismi değiştiremeyeceğini savunur. İbrahimof, Türk olduklarını inkâr etmediğini, Tatar isminin yanlış verildiğini belirtir, ancak bunun "bize Tatar demeyin" demeye izin vermeyeceğini söyler. "Ben Tatar değilim, Türküm" demenin "ben Rus değilim Slavım" demekten farkı olmadığını söyleyen yazar Türk isminin Slav, Germen v. b. gibi genel bir ad olduğunu, bunların içinde farklı isimlerde çeşitli milletler bulunduğunu belirtir.

Rusya Türkleri arasında ortaya çıkan Türkçülükler de ceditçi akımlar gibi bulundukları bölgelerin özelliklerini yansıtır. Azerbaycan'da Türklük kimliğin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Tatarlar arasındaki Türk-Tatar tartışması Türkiye'deki Osmanlı-Türk tartışmasından farklıdır. Orta Türkistan'da ise Sartlık-Türklük meselesi gündeme gelmiştir. Bazı yazarlar, İslamcı ke-

Ahmet Ağaoğlu'nun demokrasiden anladığı "ekseriyet hakimiyetidir". Cumhuriyet'le birlikte Türklerin kendi hayatlarına hükmetme haklarını elde ettiklerini savunan Ağaoğlu Türklerin devlete millet şeklini verdiğini belirtir. Milliyet ve demokrasi anlayışında azınlıklara yer yoktur, azınlıklar egemen olan Türk kültürünü benimsemekle yükümlüdürler.

Türkçülük akımının önde gelen adamlarından Ağaoğlu "bir Türke Türklüğünü telkin ve kabul ettirmek"le uğraştığını anlatır. Osmanlı Devleti'nde milliyetçi hareketin en son Türkler arasında çıktığını belirten Ağaoğlu Türklerin "muhite uyma" kusuru bulunduğunu ve Türklüklerini unuttuklarını iddia eder. Bu tema farklı bir idarenin egemenliğinde kimliklerini korumaya çalışan Rusya'daki Türk aydınları tarafından sık sık dile getirilir.

Ağaoğlu'nun milliyetçiliği din olgusunu dışarıda bırakmaz, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını birleştirmeye çalıştığını ileri sürer. Rusya'da devlet karşısında "Müslüman" olarak tanınmaktan ve İslam dininin farklı Türk grupları arasında çok önemli bir bağ oluşturması bunu açıklar. Cumhuriyet Türkiyesi'nde ise dinin önemi Ağaoğlu'nun düşüncesinde giderek azalır. Bunun bir nedeni de Ağaoğlu için dinin toplumsal ve siyasî yönleri, din ve millet ilişkisinin önemli olmasıdır.

Ağaoğlu liberal bir aydın olarak tanımlanmıştır ancak Türkiye'de diğer liberal olarak tanınan aydınlarla ya da hareketlerle karşıt saflarda olabilmiştir. Serbest Fırka olayına kadar Ağaoğlu hep iktidardakilerle özdeşleşmiştir, daha sonra da liberal olarak tanımlanacak hareketlerin içinde olmamıştır, bunda belki de Ağaoğlu'nun Türkçülüğü etkili olmuştur çünkü Türkiye'de liberal geleneği temsil edenler genellikle Osmanlı mirasına bağlı olanlardır. Ancak denebilir ki Ağaoğlu'nun fikirleri Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte pratiğe geçirilmiş bu yüzden Ağaoğlu da iktidara yakın olmuştur. Cumhuriyetin kurulduğu topraklarla ve mirasla doğrudan bir bağı olmayan "köksüz" bir aydındır Ağaoğlu.

Ahmet Ağaoğlu'nun yaşadığı dönem dünya tarihinin en çalkantılı dönemidir denilebilir, yaşadığı topraklar da sınırların ve halkların yer değiştirdiği, en istikrarsız bölgelerdendi. Ağaoğlu'nun gerçekten çok yönlü faaliyetleri ve

sim, Sart sözcüğün kökenini aramanın milliyetçilik olduğunu ve bunun İslam ümmetini böleceğini savunuyor ve Sart sözünü kabulleniyorlardı. Bu görüşteki bir yazarın "Sart oğlu sart" lafını kullanması Kazan Tatarları arasında geçen "Türkoğlu" ile "Tataroğlu" arasındaki tartışmayı hatırlatması bakımından da ilginçtir.

Türkistan Ceditçileri bu sözün kullanımına karşıydılar, çünkü bu sözün milleti sakladığını düşünenlere karşı böyle bir millet olmadığını savunuyorlardı, onlar Özbek adının kullanılması gerektiğini savunuyorlardı. (A. Khalid, 1998). Türkistanlı yazarların eleştirilerinin Sart sözünü kullanan Türkçü yazarlara, örneğin Rızaeddin bin Fahreddin'e yöneltilmiş olması da dikkate değer. Adeeb Khalid'e göre Türkçülük çok seslidir ve bu tartışmaları Orta Asyalı yazarların kendi Türkçülüklerini tanımlama çabası olarak değerlendirir (A. Khalid, 1998). Burada Türk ve Özbek arasındaki farkın kaybolmuş olması da çok önemlidir.

Aynı sayıdan başlayarak beş sayı süren "Biz Türküz" başlıklı bir dizi yayımlanır.

gündelik siyasetteki etkisi belki de Türk düşün hayatında fazla etki bırakmamasına yol açmıştır.

Ahmet Ağaoğlu'nun Eserleri

İslâm ve Ahund. Bakü, 1900.

İslâma Göre ve İslâm Aleminde Kadın. Bakü, 1901; *İslâmlıkta Kadın,* çev. Hasan Ali Ediz, İstanbul, 1959; *İslâmiyette Kadın.* İstanbul: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1985.

Tarih-i Umumi Derslerinden Kurun-ı Vusta. İstanbul, 1330 / 1914.

Tarih-i Umumi Notları. Kurun-ı vustaya medhal. İstanbul, 1330 / 1914.

Türk Teşkilat-ı Esasiyesi. Ankara, 1925-1929.

Ankara Hukuk Mektebi İkinci Sınıf Hukuk-ıı Esasiye Notları. İstanbul, 1927

Hukuk-u Esasiyye. t. y.

Üç Medeniyet. Ankara: Türk Ocakları, 1927, 1928; 3. baskı, İstanbul: Devlet Kitapları, 1972.

İngiltere ve Hindistan. İstanbul, 1929.

Serbest İnsanlar Ülkesinde. İstanbul, 1930

Hukuk Tarihi. İstanbul: Hukuk Talebesi Cemiyeti, 1931-32.

Devlet ve Fert. İstanbul, 1933.

Etrüsk Medeniyeti ve Bunların Roma Medeniyeti Üzerine Tesiri. İstanbul, 1933. *Türk Tarihinin Ana Hatları eserinin müsveddeleri* sayı 9.

1500 ile 1900 arasında İran. İstanbul. *Türk Tarihinin Ana Hatları eserinin müsveddeleri.* seri II, sayı 13.

İran İnkılâbı. İstanbul. *Türk Tarihinin Ana Hatları eserinin müsveddeleri.* seri II, sayı 13/A.

Etika (Peter Kropotkin'den çeviri). İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphanesi, 1935; 2. baskı İstanbul: Kavram Yayınları, 1991.

Ben Neyim? İstanbul, 1939.

Azerbaycan'ın Ehemmiyeti. Ankara: Ankara Başvekâlet M., 1940

İran ve İnkılabı. Ankara, 1941.

İhtilâl mi, İnkilâp mı? Ankara, 1942.

Gönülsüz Olmaz. Ankara, 1941; 2. Baskı, İstanbul, 1943.

Serbest Fırka Hatıraları. 1. baskı İstanbul: Nebioğlu Yayınevi; 2. baskı 1969; 3. baskı İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1994.

"Yakutlar" (Seretkovksi'den tercüme) yayımlanmamış

"Peyami Safa'ya Ahiretten Mektublar" (yayımlanmamış)

Yazı dizisinde Türkoğlu Tatar tarihini başlangıcından itibaren ele alarak Tatar adının Rus yazarların taktığı yanlış bir ad olduğunu ispatlamaya çalışır. Türkoğlu, Türkleri tarih boyunca var olmuş tek bir kütle halinde görmektedir. Tarih boyunca Türklerin varlığını ispat edip, Tatar adına rastlanmadığını belirtir. Türkoğlu'na göre Türkler Cengiz'in hükmü altına girmiş olsalar da kendi ülkelerinde kalmış, Tatarlaşmamışlardır, yani onlar ezelden beri orada yaşayan yerli halktır, yöneticiler değişmiştir.

Türkoğlu, ilk iki sayıda Türk tarihini özetledikten sonra, Tatarlık ve Türklük meselesinin "tarihi, hayat ve ümran ve de milli" bir mesele olduğunu savunur ve bunu da tarihi meselelerle uğraşmaktan vazgeçilmesini isteyen Tataroğlu'na karşı söyler. Milletlerinin geri kalması geçmişlerini unutmaları, kim olduklarını bilmemeleri yüzündendir. Türkoğlu'na göre, bir milletin tarihi kendisinin hayat kitabıdır, kendisine gerekli olan dersleri orada öğrenir. Bir sonraki yazıda Alimcan İbrahim'e cevap veren Türkoğlu, Tatar adının kullanımında iki farklı yol görür. Birisi oluşmuş yanlış

bir adete dayanarak söylenmesidir ki, bu zararlı görülmez. Diğeri ise siyaset lisanında söylenmesi, siyasi bir silah olarak kullanılmasıdır ki, bundan kaçınmak gerekir. Tatar adının temeli misyonerliğe dayanan bir silah olarak kullanıldığını iddia eder.

Bu bölümde Türkoğlu'nun asıl derdi daha iyi anlaşılır. Kendisi de aslında Türk yerine Türkî adını kullanarak diğer adlara yer bırakmakta, Tatar, Sart (etnik bir ad olmadığını ve Orta Asya'da milliyetçilerin karşı çıktığını muhtemelen bildiği halde) gibi adları kullanmaktadır. Ancak asıl mesele Rusya'nın siyasetidir. Rus hakimiyeti karşısında birlik hissini kaybetme kaygısıdır. O zamana kadar din en önemli birleştirici unsur olmakla birlikte, Rusların Rusya Türklerini kesin etnik-millî sınırlarla ayırma çabalarına karşı uyanık olma çabasıdır.

Türk-Tatar tartışmasının tekrar gündeme gelmesinde 1907'den sonra artan gerici siyasi havanın etkili olduğunu düşünebiliriz. Rus hükümetine karşı yazarın tek silah olarak gördüğü, dinin de yeni kanunlar ve çeşitli Türk halkları arasında gelişen milliyetçi akımlar karşısında sağlamakta yetersiz kaldığı birliği kaybetmemek için çırpınışının ifadesi olarak görebiliriz. Bu tartışmada Türkoğlu ve Tataroğlu'nun kimlikleri açıklanmaz, ancak Türkoğlu'nun Rızaeddin bin Fahreddin olduğunu iddia edenler vardır.

Bu yazı dizisi sürerken *Millet ve Milliyet* kitabının yazarı Cemaleddin Velidi de "Kavim ve kabilemiz arasında" (*Şura*, 1 Ocak 1912) adlı makalesiyle Alimcan İbrahimof'u destekler. Velidi yazısında 19. yüzyıl sonunda başlayan yenileşme hareketinden bahseder ve daha sonra ortaya çıkan Tatar gazetelerinde "millet" sözünün farklı bir anlamda kullanılmaya başlandığını anlatır. Eskiden milletin bir dine mensup kişileri akla getirdiğini açıklar. Daha sonra esas ihtilafın Türklük ve Tatarlık arasında çıktığını belirten yazar, bu iki görüşe mensup olanları tanıtır. Velidi'nin tespitine göre Türk olduklarını iddia edenler daha çok tarihçiler ve bilim adamlarıdır, Tatar adını savunanlar ise edebiyatçılardır. Bu sonuncular arasında Tatar adının doğruluğunu ispatlamaya çalışanların bulunmadığını ilave eder.

Cemalettin Velidi, belirli bir isim bulunmamasının başka Türklerde de görüldüğünü ekler ve Tatarlar tarafından gerçek Türk olarak görülen Osmanlıların da yakın zamana kadar Türk ismini kabul etmediklerini belirtir. Velidi'ye göre, edebiyat ve basının gelişmediği, birbirini tanımayan ve tanımak istemeyen halklar için doğaldır. Yazar, makalenin sonunda *Türk Yurdu*'nda çıkmış Ahmet Ağaoğlu'nun "Türk Alemi" yazısından bir parçayı Tatarca'ya çevirerek verir. Ahmet Ağaoğlu'nun sözleriyle Türk dünyasının birbirinden ayrı olmasının nedeni üç şeye bağlanır: Mezhep farklılığı, siyasi farklar ve muhite uyum, son olarak da marifet-i kavmiyenin yokluğu.

"Biz kimiz" sorusuna cevap arama çabaları daha sonra da devam etmiştir. A. Battal'ın *Mektep* dergisinde çıkan bir yazısında anlattığına göre "Tatar" adı kullanılmak istenmiyor. Yazıdan, Rızaeddin Fahreddin'in bu konuda daha keskin bir tavır takındığını, bu yüzden iki-üç yıl önce övülen Tatarlar ve Tatar hanlarının artık çok kötü gösterildiğini öğreniyoruz. Battal, tarihçinin tarihi istediği yöne çevirebileceğini ekler. Milliyet asrı olan 20. yüzyılda milletin kıymetli ismi ile utanmamak gerektiğini söylüyor. (A. Battal-Troyski, 1913)

1913 yılının sonunda *Ang* dergisinde da "Mülleti nasıl anlıyorsunuz?" adlı bir anket başlatılmış, bu ankete gelen cevaplar dergide yayımlanmıştır. Anketin amacını anlatan girişinde "bütün medeni alemin tahkikat ve ameliyatı içinde kaynamakta olan bu mesele (millet meselesi), biraz uyanmaya başlamamızla bizde de tarih akımıyla kendiliğinden ortaya çıktı ve hayatın her alanında, nazariyata da ameliyata da önem verilmesini talep etti" denmektedir.

Türklük Tatarlık tartışmalarına karışmış olan Cemaleddin Velidi bu konudaki düşüncelerini daha etraflı bir şekilde 1914'te

Orenburg'da yayımlanan *Millet ve Milliyet* adlı eserinde açıklamıştır. Cemaleddin Velidi kitabında, tabiat ve insanlık arasında paralellik kurarak insanlığın da tabiat gibi evrim geçireceğini ve Türk mahlûlünün Tatar, Osmanlı, Azerbaycan gibi milli kitleler halinde ortaya çıkacağını savunur. Yazar eserde menfaatleri farklı insanları millet halinde bir arada tutan bağları anlatır. Önceliği dile veren Velidi Tatarca'nın fakirliği yüzünden onların dünyaya açılamadığını, bunu aşmak için öncelikle Rusça öğrenmek gereğini vurgular. Yazar itikat birliğinin faaliyet birliğini de getirdiğini anlatır. Ancak din yalnızca bir inanç değildir, toplumsal yönleri de vardır. Dinlerin teşkilatı, edebiyatı, tarih ve ananesi vardır. Bunlar dinin aslında yoktur, tarihi gelişimi içinde ortaya çıkmıştır ve üyelerini cemiyete daha sıkı bağlar. Yazar, dinlerin tarihi seyrinde bir yandan, milletlerin ilim, fikir ve medeniyette ilerledikçe dinî taassubun azaldığını, dinin itikat yönü kayboldukça eski katılığını, saflığını kaybettiğini belirtiyor. Yazar öte yandan bir başka gelişmeye dikkat çekiyor; bu da dinî teşkilat, edebiyat, tedrisatın ilerleyip dinin içtimai bir kuvvet kazanması ve bunun da dinin nüfuz ve etkisini artırmasıdır.

Üçüncü unsur olarak gördüğü "vatan"ın Velidi'ye göre bir toplumsal bir de doğal etkisi var. Örneğin doğal koşullardan iklim, hayat tarzını, o da "mizac"ı belirliyor. İçtimai tesir ise vatandaşların hayat tarzının etkisi, ahlak ve tabiatlar arasındaki karşılıklı tesirler, dilde, sanatta, itikattaki karşılıklı tesirler olarak sıralanmış. Bu sonuncusu da milliyet esaslarıyla en fazla ilgili olandır. Bu karşılıklı tesirler milli savaşa dönüşür. Bu savaşta kaybedenler ise canlarını değil, dil, itikat gibi milli esasları kaybeder. Yazara göre bunu önlemek için dilin tarihi gelişimini, kökeninini ve Türk "şive"lerinin tarihi ilişkilerini bilmek gerekir. Böyle bir vatan anlayışı Osmanlı'daki vatan anlayışından oldukça farklıdır.

Yazar dördüncü sırayı cinsiyete vermiştir, kitabın daha önceki bölümlerinde bu "kan" şeklinde belirtilmiştir. Yazara göre aslında en önemli faktör olmasına karşılık cinsiyetin cemiyet büyüdükçe önemi azalmıştır. Cinsiyet, itikat, dil, vatan gibi amilleri doğurmuş sonra kendi önemi azalmıştır.

Kitabın üçüncü bölümünde halkının geçmişte ve o sıradaki milliyeti ve milli kuvvetinin durumunu inceleyen yazar; milletlerin tarihinde iki akım görür. Biri her milletin kendi gelişimi, ikincisi parçanın bütüne tâbi olmasından dolayı genel insaniyetin gelişimine tâbi olması. Bu yüzden Tatarlar da onun bir parçası olarak ileriye gidiyor, bu zamanın terakkiyatının ürünlerinden faydalanıyor.

Cemaleddin Velidi'ye göre "Tatarlarda milliyet için en önce genel bir intibah" gerekliydi, çünkü milli bilincin ortaya çıkması için önce genel bir bilinçlilik olması gereklidir. İşte yazara göre 1885'ten 1905'e kadar usul-i cedid bu genel bilincin doğmasına hizmet etti.

1905 yılı da Tatarlar için siyasi değişim ve fikri uyanış yılı oldu. Bu sırada gençlerin çoğu Rus milliyetini göremiyordu, onlar Rusluğu siyasi partiler halinde görüyor ve Tatarları da bu şekilde bölmek istiyorlardı. Bunlar ekonomik ihtiyaçları milli ihtiyaçların önüne koyuyordu ve yazara göre olmayan Tatar kapitalizmine savaş açıyorlardı. Velidi'ye göre genel olarak bu dönemde Tatarlar Ruslar ne yaptıysa onu taklit ettiler.

Velidi'ye göre artık milliyetin oluşması için genel bir bilinç oluşmuş, bir sükûnet dönemi bekleniyordu. Bu dönem başladığında da "güneş gibi parlayan Rus milliyeti" görüldü. Onun edebiyatı, ilim ve sanatı, iktisadi ve içtimai kuvveti Tatarların gözünü kamaştırdı ve onlarda da milli yolda hareket başladı. Mektep, dil ve edebiyat işleri buhrandan biraz kurtulup doğal bir şekilde ilerlemeye başladı. Dil ve imla kendiliğinden düzelip, birleşmeye başladı. Cemaleddin Velidi 1905-1907 yılları arasında her konuda olduğu gibi dil konusunda da cid-



Resimde İstanbul'da okuyan bir grup Tatar öğrenci görülüyor. PanTürkistler, özellikle II. Meşrutiyet'in Rusya kökenli Türkçü aydınları, Türk-Tatar yakınlaşmasına büyük önem veriyor, kültürel temasları teşvik edecek kurumlaşmalar için çalışıyorlardı.

di bir fikirden ziyade kuru gürültü olduğunu savunuyor.

Burada Cemaleddin Velidi'nin sükûnet devrinin gerici bir idare kuran Stolıpin'in başa geçtiği zaman başladığını belirtmek gerekiyor. Yani Velidi'ye göre Tatar milliyetinin oluşmasına fırsat veren durgunluk, dinginlik dönemi Rus tarihinde Stolıpin irticası olarak anılmaktadır ve devrimden sonraki özgür ortama bir son vermiştir.

Yazar burada genel İslam ve Türk dünyasına bakarak Osmanlı Türklerinin durumunu gözden geçirir. Türkiye'nin silah ve kılıçtan başka medenî ve ümranî hiç bir kuvveti olmayan Türkler ile kaldığını belirtir. Meşrutiyet'in Osmanlılık bayrağı altında bir millet oluşturamadığı ortaya çıktı. Çünkü milliyet meselesi vardı ve Balkan hıristiyanlarının milli emelleri ortadan kaldırılamadı. Şimdi ise Türkleri aydınlatmak için Türk Yurdu kurulmuş, Osmanlılıkları içinden bir Türk ideali yaratmaya çalışıyor. Velidi'ye göre Türk Ocağı'nı kuranların Tatarlar arasından çıkması büyük bir iftihar vesilesidir. Bunlar zamanında Tatarlar arasında milli aydınlanma ve milli harekete hizmet eden bir iki kişidir. Yazara göre o zamanın gerçekliğine göre bu kadar dağılmış bir varlıktan bir millet oluşturmak mümkün değildir. Ancak bu milletlerin yüksek tabakası arasında edebi ve kültürel ilişkiler kuvvetlenir. Dil, kan, din birliği, yakınlığı bu milletleri bir kavim şeklinde birbirine bağlıyor. Velidi'ye göre Tatarlık arttıkça Türklük, Türklük arttıkça Tatarlık artacak, birleşip ayrılma sürecini bu şekilde anladığını belirtiyor.

Mahkûm milletlerin yapması gereken şey milliyeti korumaktır. Velidi'ye göre bunun anlamı, milli esasları zamana uygun bir şekilde korumaktır. Bunun içinde milli mektep, milli edebiyat, milli sanat gereklidir. İkinci olarak da Rusya'nın gerçek bir vatandaşı olmak. Bunun için de Rusça bilmek, Rus edebiyatını öğrenmek gerekir. Tatarlık ve Rusya vatandaşlığı. Velidi'ye göre Tatarların en temel şiarı bu olmalıdır.

Cemaleddin Velidi bu kitabında daha çok milliyetten bahsetmiştir. Milletin nasıl olacağı üzerinde ya da aradaki ayrım hakkında fikir açıklamamıştır. Bunun bir nedeni Rusya devleti hakimiyeti altında olmak olabilir, yani bir devletle irtibatlandırılamadığı için Tatarlardan millet olarak

değil de milliyet olarak bahsetmeyi tercih etmiş olabilir.

Aynı konuda bir başka eser de bu sefer bir "Türkçü" Gaziz Gubeydullin tarafından kaleme alınmıştır. *Milletçiliğin bazı esasları* adlı eser kitap olarak 1918'de Kazan'da basıldı, ancak daha önce 1913 yılında *Anğ* dergisinde makale dizisi olarak yayımlanmıştı. Gubeydullin bu eserinde Kuzey Türkleri, Volga Türkleri, Türk-Tatarlar deyimini kullanıyor. "Türkçü" olarak tanınanlar içinde Türkiye ile bir ilişkisi bulunmayan, fakat üniversitede tarih okumuş bir şahıstır. Türkçülüğü de Rus devletinde varlığını korumak için Tatar kimliğini Türklükle ilişkilendirmek, bu bağı vurgulamak şeklinde yorumlanabilir.

Gubeydullin "millet" sözcüğünün tarihi gelişimi verir. Gubeydullin; Rusya müslümanları arasında -ki sözünü ettiği Tatarlardır- üç akımı millet sözünün farklı kavrayışları olarak gösterir. Bunlardan biri İslamı kabul eden halkların bir millet oluşturduğunu savunuyor ve İslamın yalnızca bir inanç değil toplumsal bir kurum olduğunu iddia eden Pan-İslamistlerdir. Bunlardan başka bir de milliyeti daha dar anlamda alan Bulgarcılarla, biraz daha geniş düşünen Tatarcılardır. Rusların Tatarları küçümsemesi, Tatar adının kullanılmamasına yol açmış olsa da, Mercani sayesinde İdil boyu Türk uleması arasında yaygın olan Bulgarcılık kısa sürüp Tatarcılık doğmuştur. Yazara göre Türkçü olarak bilinen *Şura* dergisine yazan pek çok kişi de Tatarcı idi.

Üçüncü olarak yazar Pan Türkizm yolunun açıldığını belirterek bunun Pan-Romanizm, Pan-Germenizm, Pan-Slavizm etkisiyle doğduğunu, millet sözünün de Türklük sözü ile aynı anlama geldiğini ifade eder. Gubeydullin burada Yusuf Akçura'nın *Üç tarz-ı siyaset* kitabını örnek göstererek milliyeti üç türlü anlamanın mümkün olduğunu gösterdiğini belirtir. Burada Türkçülükten Osmanlı devleti bağlamında bahsettiği, kendisi de Türkçü olarak bilinmekle birlikte Rusya'dan bir örnek göstermediği de eklenmelidir.

Gubeydullin eserin ikinci bölümünde milliyetin ne olduğu üzerinde duruyor. Önce milletin hükümet ve devletle ilişkisine değinen yazar, bu ikisinin farklı şeyler olduğunu söyleyerek devletleri çok-milletli ve tek-milletli devletler olarak ikiye ayırır. Gubeydullin tarihin federatif, mahkûm milletlere hiç olmazsa otonomi veren hükümetler yarattığını belirtir. Böylece hem milli medeniyetler gelişecek hem insanlığın birleşmesi ideali milletler yokolmadan gerçekleşebilecektir.

Gubeydullin'e göre milliyeti koruyan, milletleri birbirinden ayıran dildir. Yazar Türklerin Pan-Türkizm hareketine muhtaç olmadığını, çünkü onları tarihleri, dilleri, ananeleri, ortak kültürleri, hatta çoğunun benzer hayatları zaten bir millet haline getirmiştir.

Gubeydullin daha sonra bir dine, İslamiyete, inananların bir millet oluşturduğu fikrini savunanlara geçerek bu görüşü reddeder. Ahmet Ağaoğlu da İslamiyeti Türklerin milli dini olarak görmüştür. Yazar son olarak bütün Rusya Türk-Tatar kavimlerini İslamiyetin birleştirdiğini, dışarıdaki Türk kavimleriyle ilişkiyi kuvvetlendirdiğini belirtir. Milliyeti oluşturan faktörler arasında birinci sırada dili görmesine rağmen Rusya Türklerini İslamiyetin birleştirdiğini vurgulaması, Rusya Türkleri arasında, ortak faaliyetlerinde siyasi bir araç olduğunu da gösteriyor.

Dil ve dinden sonra Gubeydullin milliyetin en kuvvetli dayanağının tarih birliği olduğunu vurgular. Gubeydullin daha sonra milletleri gerçek millet yapan, kavmiyetten çıkaran şeyin milli medeniyet (kültür) olduğunu belirtir. Kültürü olmayan halk, kavim yalnızca bir kabiledir. Bu milli kültür de tarihiyle, onun kayda geçirilmesiyle, halk edebiyatının toplanmasıyla, güzel sanatlarıyla oluşur. Kuzeydeki Türk-Tatar kavimlerinin ayrı medeniyet yaratmanın dışında, bir medeniyeti ikinci

bir medeniyet ehline taşımak, iki medeniyeti birleştirmeye çalışmak gibi bir rolleri de olmuştur.

Gubeydullin bir sonraki bölümde milletlerin siyasi yapıyla ilişkilerini inceler. Ona göre milletler hakim ve mahkûm milletler olarak ikiye ayrılır. Gubeydullin Rusya'da çözüm olarak, mahkûm millet olmuş olan Rusya, Türklerinin diğer milletlerle eşit olması ve milli ihtilallere yer bırakmamak için Rusya'da halk cumhuriyeti kurma gereğini savunur. Gubeydullin sonraki bölümde mahkûm milletlerin mücadele yollarını irdeler. Ona göre bu mücadele, bulundukları devletin idare şekline, siyasi hayatına bağlıdır. Müstebid idarelerde mahkûm milletler savaşmak için dine sarılırlar, din adına savaşırlar. Nitekim Sırp, Bulgar, Rum v.b. mahkûm milletlerin Türk-Osmanlı hakim milletiyle savaşı din adına idi. Rusya müslümanlarının-Türklerinin müstebit idareyle mücadelesi de İslam dini adınaydı.

Gubeydullin'in kitapçığındaki bir sonraki bölüm "Milletler ve milliyet hakkında felsefi-nazari meseleler" adını taşıyor. Yazar, kitabın "Millet münkarız olacak mı?" başlıklı son bölümünde ise milletin ortadan kalkıp kalkmayacağını inceler. Milliyet tabiat bakış açısından bir cins (nev') olduğu için o da yok olmamaya savaşır. Milliyetin kaybolmaması için savaş iki şekilde olur, biri şuursuz olarak yapılan savaştır. Bir de milletlerin azaları gerekli görüp milletlerinin gelişmesi için savaşırlar, milli yazarlar, milli tiyatro, müzik, güzel sanatlar yaratırlar, mümkün olduğu kadar milli hissi kuvvetlendirip, çöküşe karşı direnci artırırlar. Milletleri oluşturan tarihtir ve tarihin o zamana kadarki seyri milletleri korumuştur. Yazar tabiatta güçlü olanın yaşadığı kuralını da ekler. Milletlerin de savaşta yenilirse yok olacağını, zamana uyum sağlayamazsa ortadan kalkacağını söyler. Milletler ortadan kalkmasa da tek tek milletler yok olabilirler.

Bu iki yazarda da millet ve milliyet kavramları açıklanmamış, aradaki fark açıkça belirtilmemiştir. Ahmet Ağaoğlu 1915 yılında yazdığı bir makalede bu iki kavramın karıştırılmaması gerektiğini belirterek henüz bir Türk milletinin varolmadığını, Türk milliyetinin oluştuğunu belirtmiştir. Ağaoğlu milliyet tanımında dil ve dine öncelik vermiş, daha sonra ise ırk unsurunu eklemiştir. Bir millet olabilmek içinse bu üç unsurun milli şuur ve vicdanda yaşaması gerekmektedir. Ağaoğlu'na göre Türkler henüz İslamı kendilerine mal edememişler, bütün Türk kitleleri arasında ortak bir edebî dil oluşturamamışlardır. Ancak bunlar oluştuktan sonra "Altaylara kadar bir Türk milleti" oluşabilir.

Bütün bu kitapların kaleme alındığı dönem Birinci Dünya Savaşı öncesi veya savaş sırasındadır. Savaş sırasında Osmanlı Devletinde yukarıda Ağaoğlu'nun satırlarında da gördüğümüz gibi Türkçülük en kuvvetli dönemini yaşarken 1915'de Petersburg'da gençleri ve öğretmenler Tatar Ocağı adlı bir dernek kurarlar. Ocak 1916'da dağılan ocağın liderleri I. Alkin ve G. Şeref'tir. Üyeleri ise D. Alkin, S. Mamliyev, A. ve G. Abızov, S. Yakubova'dır. Bu kişilerin çoğu 1917'de kurulan İdil-Ural devletinde görev almış şahıslardır. Ocakçılar, İç Rusya, Sibirya ve Kafkasya müslümanları için milli devlet kuruluşu sorunuyla ilgiliydiler. Bu grubun İstanbul'daki Türk Ocağı örnek alınarak oluşturulduğu düşünülebilir. Zira etimolojik olarak da ocak sözü Tatarca'da bulunmasına rağmen fazla kullanılan, Türkçe'deki kadar yaygın bir sözcük değildir. Ayrıca bu grup üyelerinin daha sonraki faaliyetleri de düşünülecek olursa Türkiye Türkçülüğü örneğinde bir Tatarcılık hareketini oluşturmaya ve bir devlet kurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

SONUÇ YERİNE

Sonuç olarak Tatar Türkçülüğü Rusya'da vatandaş olma ve eşitlik mücadelesinde pragmatik bir yoldur. İslamiyetin bağlayıcı

unsur olarak yetersiz kaldığını hissettiklerinde aynı dili konuşma temelinde Türklük bilinci ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunu savunanların ise Tatar milliyetçileri içindeki ufak bir grup olduğunu söyleyebiliriz. Tatar milliyetçiliği daha yerel özelliklerden ve Rusya'da yaşamaktan beslenen bir anlayışı öne çıkarır, Türkçü çizgi ise Rusya'ya karşı Türk dünyası ile bağları korumaya gayret eden bir çizgidir.

Türkiye'ye Rusya'dan gelmiş ve Türkçülük hareketinin gelişmesinde rol oynamış aydınları Türkiyeli Türkçülerden ayıran önemli farklar vardır. En önemli ayrım da Türkiyeli aydınların Osmanlı mirasına duydukları bağlılık, dolayısıyla da tarihe bakışlardır. Rusya'dan gelen aydınlar ise böyle bir bağlılık hissetmemektedirler ve milliyetçiliklerinde tarihsel perspektifleri vurgulamaktadırlar. Tarihe bakışları aynı ölçüde Rusya'daki aydınların bakışlarından da kısmen farklı ve engellerden azade, deyim yerindeyse tarihe bakışlarında iki taraftaki aydınlardan da daha özgürdürler.

Rusya'dan gelen Türkçü aydınları Rusya Türkçülüğünün temsilcileri olarak görmek de yanıltıcıdır. Rusya'da 1907 sonrasında baskıcı bir idareye geçilmesiyle siyasi faaliyetler ve basın özgürlüğü sınırlanmış, tüm Rusya müslümanlarının birleşebildiği dinî haklar ve eğitim konularında faaliyet gösterilmişti. Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nda da Tatar milliyetçi aydınları Rus halkıyla dostluk temasını işlemiş, Osmanlı Türkleriyle "din ve kan" kardeşliği benimsense de Osmanlı Devleti eleştirileri artmış, Rusya vatandaşı olarak Rus kültürünün üstünlükleri sergilenmiştir. Bir taraftan da vatanları Rusya'ya hizmetleri karşılığında Ruslarla eşit haklar kazanmaya çalışmışlardır. Türklük bir üst kimlik olarak benimsenmiş ancak Rusya vatandaşı müslüman Tatar kimliği gittikçe güçlenmiştir. Rusya'da gerici idarenin başlamasından sonra Türkiye'de II. Meşrutiyet'in ilanı, Rusya'daki baskıcı idareden kaçan müslüman aydınlar için İstanbul'u cazip kılmış, siyasi faaliyetlerine Türkiye'de devam etmişlerdir. Bu durum hem Rusya'daki müslümanların ortak siyasi faaliyetlerini hem de Türk siyasi hayatını etkilemiştir. Türkiye'ye Rusya'dan gelen aydınların Osmanlıcı değil milliyetçi bir bakış açıları vardı ve Osmanlı toplumunda geniş Türk dünyasına ilgi uyandırmak istiyorlardı. Çıkardıkları gazete ve dergilerde Türk dünyasından haberlere geniş yer verdiler. Rusya'da edindikleri deneyim, kültür ve eğitimlerini Türk toplumsal ve siyasal hayatında kullandılar. Rusya'da fikirlerini gerçekleştirmek için kullandıkları araçları, yani öğretmenlik, gazetecilik ve siyasi örgütlenme, Türkiye'de de kullandılar. Bu aydınlar Rusya'da çeşitli fikir akımlarıyla tanışmışlar, Rus milliyetçiliği, Panslavizm, Halkçılık gibi akımlardan etkilenmişlerdir. Rus toplumunda toplumsal sınıf kavramına yabancı kalmamışlar, bu siyasi mücadelelerine de yansımıştır. 1905'den sonra Rus siyasi hayatına girmişler, parlamentoda Rusya müslümanlarının temsili çabalarına katılmışlardır. Her ne kadar örneğin Yusuf Akçura'nın etkin olduğu İttifak Partisi, sınıf farklarını göz ardı ederek tüm Rusya müslümanlarını birleşik bir kitle olarak göstermeye çalışmışsa da, bunu paylaşmayanlar, sınıf bilincini öne çıkararak bu hareketten ayrılanlar olmuştur. Rusya'dan Türkiye'ye gelen bu aydınların hemen hepsi bu birikimlerini Türk toplumsal ve siyasal hayatına katmışlar, önemli roller oynamışlar, kendi milliyetçilik deneyimlerini Türkçülükle bütünleştirmişlerdir.

Türkiye'ye gelmiş Rusyalı Türkçü aydınların Rusya'daki Türkçü hareket üzerindeki etkileri de sınırlı olmuş, Rusya'nın koşulları tarafından belirlenmiştir. Bu aydınlar için Türklük kendi etnik kimliklerinin (Tatar, Kazak, Özbek vs.) bağlı olduğu bir üst kimlikti. Onların Türkçülükleri Rusya'daki deneyimlerinin Türkiye'de biçimlenmesi ile burada oluşmuş, Türkiye Türkçülüğünü farklı bir çizgiye taşımıştır. ❐

Pozitivist Düşüncenin İthali

MURTAZA KORLAELÇİ

Pozitivizmin Türkiye'ye girişi doğrudan felsefi bir kanalla olmamıştır. Edebiyat akımları, o devirdeki okullara konan pozitif bilim dersleri, doğrudan Fransızca tedrisat yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, eğitim kurumlarımıza gelen uzmanlar, bazı dernekler vs. aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Pozitivizmin taşıyıcılığını üstlenen özel bir dernekten söz edilemeyecekse de, üyeleri arasında pozitivizme yakınlık duyanlar bulunan bazı dernekler bu yönde işlev görmüşlerdir. Yeni Osmanlılar Cemiyeti, pozitivist filozoflarla ilgi kuran İbrahim Şinâsi (1824-1871) ve Mithat Paşa'ya (1822-1884) destek oluşu ve bazı üyelerinin pozitif düşünceyi meydana getirecek eserler tercüme etmesiyle bu harekette yer alanlar arasındadır. Pozitivist düşüncenin ithalinde Batı'yla kurulan ilk ilişkilerin önemi de büyüktür. Bu bakımdan ilkin Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) katkılarına yer vermek zorunlu gibi görünüyor.

1834'te, Fransızca bilmediği halde Paris'e ortaelçi olarak gönderilen Mustafa Reşit Paşa, elçilikler döneminde Fransızcasını geliştirir (Lewis, 1970: 106). Kral Louis Philippe'in (1758-1838) oğullarından Prince de Joinville (1818-1900) ile Tanzimat Fermanı'nın ilanı konusunda istişarede bulunmuştur. "A. Comte nazarında Tanzimat, bünyevi bir zaruretin ifadesi olmaktan ziyade 'enerjik bir hükümdarın teşebbüsü' ve 'dirayetli bir vezirin sebatı'ndan ibarettir. (...) Allah yerine beşeriyeti ikame eden yeni dinin peygamberi, Reşit Paşa'nın yeniden bir hayat isdariyla, şarkta ümmetinin çoğalacağını umuyor ve bu maksatla Reşit Paşa'nın nüfzuna müracaat ediyor."[1] Siyavüşgil'in bu düşüncesini Cevdet Perin şöyle tamamlar: "A. Comte'un Alemşumul Dine (religion universelle) Türk elçisini de davet etmek üzere, kendisine on sayfalık uzun bir mektup yazm[ıştır]. (...) Uzun bir muhakeme silsilesinden sonra filozof, mektubunda, Tanrı'nın yerine ilmi ve beşeriyeti ikame eden yeni dinin peygamberi sıfatı ile Reşit Paşa'ya müracaat ediyor ve ondan yeni bir hatla Doğuda bu yeni dini yaymasını istiyor." (Perin, 1946: 56)

Mustafa Reşit Paşa'nın koruyuculuğunda 1849 başlarında Paris'e giden İbrahim Şinasi, pozitivist filozoflardan Ernest Renan ve Emilè Littré ile dostluk kurmuştur (Tanpınar, 1976: 189). Onun da bu iki pozitivist filozof dolayısıyla A. Comte'dan da etkilendiği söylenebilir. Şinasi üzerindeki pozitivist etkileri, şiirlerinde bulmak mümkündür. M. Kaya Bilgegil'e göre "Şinasi Efendi, değil nât yazmak hiçbir şiirin-

de Hz. Peygamberden bile bahsetmez..." (Bilgegil, 1980: 42) Şinasi'ye göre medeniyetin esası akıldır. Din ile aklın verdiği sonuç birbirine eşittir. Sadece söyleyenleri farklıdır. İnsana şeref veren akıl ile bilgidir. "Milletim nev-i beşerdir, vatanım ru-yi zemin" diyen Şinasi düşüncelerini şöyle devam ettirir: "Sadece fertler değil, milletler de insanlığa hizmetle, onu yükseltmek ve aydınlatmak vazifesi ile mükelleftirler. Bir millet ki insaniyetin tenvir ve tezhibine memur olmak itikadında bulunur, efradı dünyaya askerlik için gelir." Tanpınar'a göre, bu düstur eski cemiyetimizdeki I'lâyı kelimetu'llah idealine çok benzer. Yalnız gaye değişir. Burada gaye insanlığın kendisine erişmektir (Tanpınar, 1976: 202). Bu düşüncelerde pozitivizmin insan/aklı tanrılaştıran etkisi sezilebilir.



Auguste Comte'un düşünceleri, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı aydınlarının birçoğunu cezbetti. Sosyolojiyi bir 'müsbet ilim' gibi vaz'etmesi ve toplumu aklî yöntemlerle yönlendirilebilir, biçimlendirilebilir görmesi ('toplum mühendisliği' anlayışı), Osmanlı modernleşmecilerinin gerek 'acelesine' gerekse dinsel düşünüş kalıplarından gelen bütüncül ve 'düzenci' ihtiyaçlarına denk düşmüştür. İttihat ve Terakki'nin isminin ilham kaynağında da, Comte'un 'ilkeleri' görülebilir.

Mustafa Reşit Paşa'nın misyonunu sürdüren ve Meclis Kâtipliği, Valilik, Şuray-ı Devlet Reisliği, Sadrazamlık makamlarında bulunan Mithat Paşa (1822-1884) 35 yaşında Fransızca öğrenmiştir. 1878'de sürgün olarak geldiği Paris'te zamanın pozitivistleri tarafından ağırlanmıştır. Pierre Laffite Mithat Paşa'yı, A. Comte'un mektup yazdığı büyük Reşit Paşa'nın devam ettiricisi olarak düşünüyordu. Ahmet Rıza'nın belirttiğine göre Mithat Paşa "imzaladığı bir fotoğrafını pozitivist temsilcilere armağan etti. Bu fotoğraf bugün pozitivist toplumun salonlarının birinde bulunmaktadır."[2] 1877'de azlinden sonra da pozitivistler Mithat Paşa'ya yakınlıklarını belirtmişlerdir. Pozitivistlerin amacı, Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamadan, buradaki pozitivist etkinin gelişmesi ve "Evrensel Din" olarak pozitivizmin İslâmın da yerini almasıdır.

Türkiye'ye pozitivizmin girişine zemin hazırlayan bu üç şahsiyetten sonra, pozitivist düşüncenin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynayan faktör, şüphesiz ki İttihat ve Terakki Cemiyeti'dir. Derneğin başkanı Ahmet Rıza, derneğe A. Comte'un vecizesi olan "ordre et progrès" (Nizam ve Terakki) isminin verilmesini isteyecek kadar, onun fikirlerinin tesirindedir. İstanbul'dakiler bunu olduğu gibi kabul etmedikleri için "ordre" yerine "union" kelimesini konularak elde edilen "Union et progrés" (İttihat ve Terakki), derneğin ismi olarak kabul edilir (Kuran, 1948: 61).

Derneğin 1895'te neşre başlayan yayın organı *Mechveret* gazetesi, pozitivist düşüncenin gelişmesi ve ithalinde dikkate değer rol oynamıştır. Gazetenin 26. sayısında Jön Türklerin, Anayasanın kabulünün 20. yılını kutlamak için Paris'te "Café Voltaire" de verdikleri bir ziyafet anlatılır. Bu ziyafette Fransız pozitivistlerinin lideri Pierre Laffitte ve pozitivist millet vekili M. Delbet de hazır bulunur.[3]

Pozitivist düşüncenin ithalinde Fransızca eserlerin çevirileri de rol oynamıştır. Ancak yapılan bu ilk çeviriler, pozitivist filozofların eserlerinin bütünüyle çevirisi şeklinde olmayıp, bazı konulardaki görüşlerinin aktarılması şeklinde olmuştur. Yine ilk zamanlarda pozitif felsefeyle ilgili kitap halinde bir çeviri bulunmamakla beraber, pozitif felsefenin etkisiyle doğan ve bir bakıma pozitivizmin edebi akımı diyebileceğimiz "réalisme" ve "naturalisme" akımlarının önemli şahsiyetlerinden çok sayıda çeviri yapılmıştır. Pozitivist düşünceyi benimsememelerine rağmen Ziya Paşa (1825-1880) ve Namık Kemal'in (1840-1888) de bu çizgideki eserlerden yaptıkları çeviriler vardır.

Servet-i Fünûn (1891-1942), *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye* (1908-1910) ve *İçtimaiyat* (1917) mecmuaları, bu fikriyatın tanıtımında önemli rol oynamışlardır. *Servet-i Fünûn*'un dördüncü sayısında Ernest Renan'ın "İlmin Geleceği" isimli eseri tanıtılır. Altıncı sayıda, realist Emil Zola (1840-1902), dördüncü ciltte, natüralist Guy de Maupassant (1850-1893) methedilir. Fransa'daki realist akımı dikkatle takip eden *Servet-i Fünûn*, bu akımın önde gelen simalarından Edmond de Goncourt'un (1822-1896) ölümünü, 11. ciltte büyük bir kayıp olarak ilan eder. 14. ciltte, "Edebiyat, Haric-i Edebiyat" isimli makalesiyle pozitivizme biraz daha yaklaşan Hüseyin Cahit (1874-1957), 15. ciltte başlayan "Hikmet-i Bedayi'ye Dair" isimli makaleleri ile Hippolyte Taine'in sanat felsefesini açıklar.

Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit tarafından kurulan ve Türkiye'de ilk defa felsefi denilebilecek bir hareket meydana getiren *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuasının kuruluş amacı, Avrupa'daki yeni fikir gelişmeleriyle beraber özellikle A. Comte ve Le Play'ın (1806-1882) fikir ve eserlerinin Türkiye'ye aktarılmasıdır. Derginin hemen ikinci sayısında Salih Zeki ile Halide Salih, A. Comte felsefesinin tanıtımını yaparlar.

Başında Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadık'ın (1890-1953) bulunduğu *İçtimaiyat* Mecmuası ise pozitivizme sosyal ilimler bağlamında işler. Ülkemizde neşredilen ilk sosyoloji dergisi olan *İçtimaiyat*, Durkheim'in fikirlerini yaymıştır. Necmettin Sadık'ın, Durkheim'in "La Prohibition de L'inceste" isimli eserinden "Fücurun Nehyi ve Menşe'leri" adıyla yaptığı çeviri birinci sayıdan itibaren yer alır. Yine Necmettin Sadık'ın Durkheim'den yaptığı "19. asırda Fransa'da İctimaiyat" isimli çeviride, A. Comte ile S. Simon'un sosyolojideki yerlerinden bahsedilir.

Pozitivist düşüncenin nakledilmesiyle ilgili bu bilgilerden sonra, pozitivizmin etkisinde eser veren düşünürleri ele almaya çalışacağız.

BEŞİR FUAT (1852?-1887)

Beşir Fuat yazı hayatına 1883 yılı sonlarında başlar. İlk çevirilerini İngiliz pozitivist George Henry Lewis'ten yapar. *Envar'ı Zekâ* dergisinin 15. sayısında, Almanca'dan çevirdiği "Kalp" isimli uzun makalede, şairin kalp anlayışı ile tabibin kalp anlayışı karşılaştırılarak kalbin ilham kaynağı olmadığı üzerinde durulmaktadır.

1884'te, İzmirli Ubeydullah Efendi'yle çıkardıkları *Haver* mecmuasında pozitivizme yakınlığını iyice ortaya koyan Beşir Fuat, kelâmla ilgili bir makaleyi dergide yayınlatmaz. Çünkü müspet ilmin dışındaki ilimleri kabul etmemektedir (Okay, 1969: 50). 1303 (1884)'te neşrine başladığı *Güneş* mecmuasında da dinî konulara hiç yer verilmez. Fensiz edebiyat düşünmeyen ve edebî realizmi Türkiye'ye taşımaya çalışan Beşir Fuat, pozitivizm ile materyalizmin mukayesesini yapar. Fenni, şiirden üstün tutar. Ona göre matematik fen ilimlerinin anahtarıdır. Vatana hizmetin ancak fen ile yapılacağı-

na inanan Beşir Fuat şöyle der: "Her vatanı seven, millet ve devletin istikbal ve selâmetini düşünen Osmanlı, cidden fenne hizmet etmelidir, fikrindeyim. İşte bu sebepledir ki, sizi fenne teşvik hususundaki muvaffakiyetimi ebnay-ı cinsime edebileceğim hizmetlerin en büyüğü addediyorum." (Fuat, 1313: 18)

Beşir Fuat'ın isimlerini takdirle zikrettiği filozofların 18. yüzyıl ait olanlarının (Voltaire, Diderot, D. Alembert, Le Mettrie) çoğu materyalist veya deist, 19. yüzyıldakilerin ise (A. Comte, Emile Littré, Claud Bernard, Emile Zola, H. Spencer, George Henry Lewis) tamamı pozitivisttir. Beşir Fuat ilimde A. Comte ve Spencer'i rehber edinmiştir. A. Comte ile Emile Littre'yi 19. yüzyılın "hakimi" kabul eder. Metafiziği reddeder, kendi kimliği hakkında kesin hüküm verilmesi için şöyle der: "Hikmet (felsefe) vesairem hakkında mesleğimi bilmek isteyenler, eserlerimde isimlerini takdir ile zikrettiğim hükema-i müteahhirînin eserlerine müracaat etsinler. Bu teklif beni bilmeyenlere aittir, beni bilenlerce mesleğim zaten maruftur." (Fuat, 1304: 72) Orijinal intiharıyla fikrî kanaatini ölümüne de uygulayan düşünürü, pozitivizmin ithalinde öncü olarak anmak mümkün görünmektedir.

AHMET RIZA (1859-1930)

Bir bakıma A. Comte'un talebesi sayılan ve Pierre Laffitte'i üstat kabul eden Ahmet Rıza, "Revue Occidentale" ın ikinci serisinin 19. cildindeki listede, Türkiye temsilcisi olarak resmen zikredilmiştir.[4] II. Abdulhamid'e yazdığı layihalarda pozitivizmi telkin etmeye çalışan Ahmet Rıza ilk layihasında, Comte'un sosyal statiğini tekrarlayan tespitlerde bulunur: "... Hükûmeti idare etmek kumar oyunu gibi zarın talihine bırakılamaz. Hakikatin halleri istihareye yatmakla bilinemez. Cemiyet tabii kanunlara bağlı bir birleşik vücuttur..." (Rıza, 1312: 2)

Ahmet Rıza, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olan Fransızca *Mechveret*'de, A. Comte'un icat ettiği takvimi uygulamıştır. Gazetenin başlığında pozitivizmin dövizi olan "Ordre et Progrés" (Düzen ve İlerleme) ifadesi yer alır. Ancak pozitivist takvim 1 Ekim 1896 tarihinden, A. Comte'un vecizesi olan "Ordre et Progrés" dövizi de 15 Nisan 1897 tarihinden itibaren kaldırılır. Bu vecizenin kaldırılışı Ahmet Rıza tarafından şöyle açıklanır: "Bizim 'ordre et progrés' dövizi yanlış yorumlara yol açtığı ve düşmanlarımızın bunun bir tanrıtanımazlık (athéisme) bayrağı olduğuna Müslümanları inandırmaya çalıştıkları için onu gazete başında muhafaza etmemeye karar verdik." 33. sayıdan itibaren kaldırılan döviz, 68. sayıda, yani 1 Aralık 1898 tarihli gazeteden itibaren tekrar gazete başlığına yazılmaya başlar ve son sayıya kadar böyle devam eder.

Dinî inanış ve düşünüşün etkisiyle mücadele, Ahmet Rıza'nın pozitivizminde de önemli bir yere sahiptir. Paris'te yazdığı mektubunun birinde kız kardeşine şöyle der: "... O çocukluklardan vazgeç, namaz kılacağım diye ayaklarını üşütme, namazına, orucuna itirazen ara sıra yazdığım şeyler biliyorum ki gücüne gidiyor, seni hiddetlendiriyor... Ah Fahriyeciğim seni, anlamayarak okuduğun Kur'an'dan, dünyadan ve ne olduğunu bilmeyerek inandığın cennetten, hasılı itikadında ne kadar mukaddes şey varsa hepsinden ziyade severim..." (Hanioğlu, 1985: 48) Yine kız kardeşine Paris'te yazdığı 27 Kanun-ı evvel (Aralık) 1885 tarihli mektubunda şunları yazar: "... Ben kadın olsaydım dinsizliği ihtiyar eder ve İslâm olmasını istemezdim. Üzerime üç karı ve istediği kadar odalıklar almasına cevaz veren, kocama cennette huriler hazırlayan, başımı yüzümü dolap beygiri gibi örttürdükten maada beni her eğlenceden men eden kocamı boşamamak, döver ise sesimi çıkart-



Bir fabrika küşat (açılış) töreni... Geleneksel din-ve-devlet törenselliğini andıran bu ritüel atmosferi, Osmanlı reformlar çağında bilim ve tekniğe bağlanan umutların işaretçisidir. Kurtuluş ve İlerlemeyi modern tekniği devralmada gören bu bakış, siyasî ve popüler açılımlarıyla, Cumhuriyet'e taşınacaktır.

mamak gibi daima erkeklere hayırlı, kadınlara muzır kanunlar vazeden bir din benden uzak olsun derim. Tuhaf! Bu da bir nevi sinir hastalığı olmalı, dine dair bahis açıldı mı kendimi zapta muktedir olamıyorum." (Hanioğlu, 1985: 47) Öte yandan 1922 yılında yayımladığı bir eserinde, "... Kadınlar bağımsızlıklarını bu gelişmeye ve dolaylı olarak İslâm medeniyetine borçludur." (Rıza, 1982: 186-7) demekten geri kalmayacaktır. Ahmet Rıza'daki bu çelişik durumu şöyle açıklayanlar da vardır: "Paris'te iken tüm hür düşünce derneklerine ve özellikle Türkiye temsilcisi olarak kabul edildiği pozitivist komiteye üye idi. Comte'un doktrinini kendi memleketinde yaymak görevini üzerine aldığını Fransız pozitivistlerine kesin söz verdiği halde, İstanbul'da, Mecliste açık olarak günde beş vakit namazını muntazaman eda ediyordu. Bundaki amacı, Paris'te iken inkar ettiği Müslümanlığın güvencesini din taraftarlarına göstermektir." (*Mechroutiette*, Paris, 1910: 39) Ahmet Rıza'nın bu durumu açıklayışı ise şöyledir: "Bizi buraya kadar iten şey, asla bir din yobazlığı olmayıp, adalet ve insanlık duygusudur. İslâm'ı savunarak söylediğimiz şeyle, her tarafta görüldüğü gibi, bir dini değil adalet ve insanlığı (L'Humanité) savunmak istedik."[5] Ahmet Rıza'ya göre pozitivist düşünce dinin yerini tamamen alıncaya kadar dinden vazgeçmeye imkân yoktur. "Osmanlı İmparatorluğunda, Brezilya'da olduğu gibi pozitivizm bir din halini aldığı zaman İslâm tamamen bir tarafa bırakılabilir." (Hanioğlu, 1985: 621) O, pozitivizmin dünya vatandaşlığı görüşünü esas kabul etmiştir: "Ben ne aşırı milliyetçiyim ne de yabancı düşmanıyım. Bunlardan sonra şöyle diyorum: Allah beni dünya yurttaşı olmaya engel olan vatanseverlikten korusun. Kin faktörü olmaktan uzak yurt sevgisinin, ahlak ve akılla hizmet edildiği zaman, bir dürüstlük vasıtası ve toplumlararası bir yaklaşma olacağına inanıyorum. Vatanımı seviyorum fakat aynı şekilde insanlığı ve gerçeği de seviyorum." (Rıza, 1922: 5)

SALİH ZEKİ (1864-1921)

Küçük yaşta yetim ve öksüz kaldıktan sonra başarılı bir tahsil hayatı sonrasında Paris'te Elektrik Mühendisliği Yüksek Okulu'nu birincilikle bitiren Salih Zeki, çeşitli görevlerden sonra 1910'da Galatasaray Sultanisi Müdürlüğü'ne getirilmiş, 1912'de Maarif Müsteşarı, 1913'te de Darülfünûn Müdürü olmuştur. Müspet ilimlerin Türkiye'de yayılması için en fazla çaba sarf eden düşünürlerden biridir. Orta dereceli okullar için matematik, geometri, fizik, cebir kitapları, üniversite için yüksek matematik kitapları yazmıştır. *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nda Comte'un felsefesi ve ilimleri tasnifi hakkında yazılar kaleme almıştır. Comte'un kurduğu pozitif felsefede, hadiselerin açıklamasının başka bir hadise ile izah edilip ilk sebeplerle açıklanamayacağını anlatır.

A. Comte'un, üç hal kanunu, insan düşüncesinin tekamül kanunu olarak kabul ettiğini söyleyen Salih Zeki bu üç halin, hadiselerin açıklanması için biri diğerinden farklı üç çeşit felsefe meydana getirdiğini söyler. Bunlar felsefe-i mevzua, felsefe-i mücerred ve felsefe-i müsbetedir. Felsefe-i mevzua'da "mabud" veya "ilah" ismi altında, birbirine tâbi olmayan bir çok müessir varlıkların kaldırılması ve bunların tümünün yerine kâinat ve mükevvenatı idare eden bir Allah'ın kabulü söz konusudur. Felsefe-i mücerre'de ise her hadise için bir mücerret kuvvet düşünüleceği yerde bütün hadiseler için yegâne kaynak ve çıkış yeri olmak üzere "tabiat" isminde mücerret bir kuvvet kabul edilir. Müspet felsefeye gelince onun tek emeli, hadiseler arasındaki irtibatı, başka tabirle tabii kanunları keşfetmek ve insan fikrini bunların hakiki mahiyetlerini araştırmak gibi boş uğraşlardan men etmektir.[6] Salih Zeki, Comte'un ilimleri tasnifini eleştirisiz kabul eder. Salih Zeki'nin bir özelliği, herhangi bir pozitivist filozofun ateşli tilmizliğini yapmamasıdır. Bilimci bir pozitivist düşünceyi aktarmakla yetindiği söylenebilir.

RIZA TEVFİK (1868-1949)

Yaramazlıklarından ötürü defalarca okuduğu okullardan kovulan ve güçlükle tıbbiyeyi bitiren Rıza Tevfik (Bölükbaşı), 1907'de gizli İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne girmiş ve derneğin İstanbul temsilcisi olmuş, 1908'de Edirne milletvekili seçilmiştir. Bir yandan felsefeyle uğraşmış, bir yandan da Spencer'in "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" ilkesini memlekete yaymaya çalışmıştır. 1330 (1912)'da, Raif Ogan'ın kurduğu "Rehber-i İttihad-ı Osmanî" adlı özel lisede son sınıf öğrencilerine felsefe dersi vermeye başlamış, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne felsefe müderrisi olmuştur. 1918'de Maarif Nazırı, 1919'da da Şuray-ı Devlet reisi olur. Sevres Antlaşması'nı imzalayanlar arasındadır. 1922'de yurtdışına kaçmış, 1943'te af kanunundan yararlanarak dönmüştür.

İngiliz pozitivist filozofların etkisinde kalan Rıza Tevfik, Herbert Spencer'i üstat sayar. Darwin ve John Stuart Mill gibi birçok düşünürlerin fikirlerini ve eserlerini nakil ve izah, şerh ve tenkit etmiştir. Spencer ve Mill'in fikirlerini kendi felsefesi sayar: "İşte ben mürebbi-i fikir ve vicdanım olan bu büyük adamlarının efkar ve mülahazatını vatandaşlarıma bildirmekle vazifemi kısmen ifa etmiş oluyorum."[7] Hürriyet hususunda Spencer'in düşüncelerini mihenk taşı olarak gösterir. "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi" başlığı altında Mill'in siyaset felsefesini açıklamıştır. Spencer'in, Aristoteles'in tabiat-ı eşya hakkındaki görüşlerini yıkıp, bunlardan mütevellit hataları zihinlerden silmek için çalıştığını ileri sürer: "Binaenaleyh (manay-ı sahihi ile hükümet mahiyeten birdir, enva' olmaz) zanneden azim bir

ekseriyetin bu kanaati vicdanisine rağmen Spencer tekamül keyfiyetinin hakikatine istinat eyleyerek zaman ve mekâna nispetle, mahiyet ve şekl-i hükümetin mütehavvil bulunduğunu iddia ediyor."[8]

Metafiziği reddeden Rıza Tevfik, ilimler tasnifinde de A. Comte'u değil, Spencer'i kabul eder. Beri yandan, üstat kabul ettiği Spencer'in agnostisizmini Kuran'dan ayetlerle doğrulamaya çalışmıştır: "Biz bu adamı maa'l-memnuniye kabul edebilirdik, zira söylediği sözler: (Onun zatından başka her şey yok olmaya mahkûmdur), (Allah'tan başka bakî yoktur), (Onun misali gibi hiçbir şey yoktur) ve (Allah birdir) gibi Kelimat-ı Celilenin tamamen aynıdır... İşte ilm-i beşer'in mahiyeti -hülasatel hülasa- bundan ibarettir. Bundan çıkan netice-i sariha şudur ki bildiğimiz ve bileceğimiz ancak hadisata müteallik umurdur. Bu vadide muvaffakiyetimize hiçbir mani olmadığı muhakkaktır. Hadisatın asıl hakikati ve müstenid-i ilahi olan vücud-ı mutlak hakkında zerre kadar malumat-ı sahiha edinmek ihtimali yoktur. İşte bu kadarcık bir hakikati öğrenip de nereye varabileceğini düşünebilirseniz bu düstur, tahkikat-ı atiyenizde rehber olmak için size kifayet eder." (Tevfik, 1330: 564)

HÜSEYİN CAHİT YALÇIN (1874-1957)

1896'da Mekteb-i Mülkiye'yi bitirdikten sonra İstanbul okullarında yöneticilik yapan Hüseyin Cahit, *Servet-i Fünun*'da edebî metinler ve çeviriler yayımlamıştır. Pierre Lacombe'tan çevirdiği "Edebiyat ve Hukuk" isimli yazının, 3 Teşrin-evvel 1317 tarihinde yayımlanması üzerine *Servet-i Fünun* kapatılır (Yalçın, 1935: 159). Bunun üzerine Tevfik Fikret ve Hüseyin Kazım'la birlikte *Tanin* gazetesini çıkararak siyasete atılır. İttihat ve Terakki'nin İstanbul milletvekili olarak Meclise girer. Sonra Meclis-i Mebusan reisi, Duyun-i Umumiye tayinler vekili olur. İngilizler tarafından İttihatçıların ileri gelenleri ile beraber Malta'ya sürgün edilir. Burada kendi başına öğrendiği Fransızca'sına İngilizce ve İtalyanca'yı da katar.

Hüseyin Cahit, pozitivist filozoflardan Stuart Mill'in *Hürriyet*'ini, Ernest Renan'ın *İsa'nın Hayatı*'nı, Hippolyte Taine'nin *İngiliz Tarih-i Edebiyatı*'nı ve Emile Durkheim'in *Din Hayatının İptidai Şekilleri*'ni Osmanlıca'ya çevirmiştir. Pozitivist düşünce yakınlığı daha lise çağlarında başlamıştır. Kendisini skolastik bataklığından kurtaranın Fransızca bilmesi ve Batı kültürü olduğunu söyler. Rehberlerini şöyle sıralar: "Hippolyte Taine'i Paul Bourget vasıtası ile tanıdım. Roman sahasında yavaş yavaş çıkıyor, yeni sihirli cazip ufuklar keşfediyorum. Bouget'nin ve Hippolyte Taine'in tesirleri üzerimden hiç silinmemiştir." (a.g.e. 32) Paul Bourget'nin krallık ve papazlık taraftarlığı etmesi üzerine ondan uzaklaşan Hüseyin Cahit, sadece Hippolyte Taine'e bağlanır. *Servet-i Fünûn* dergisinin 347. sayısında neşrettiği "Edebiyat, Haric-i Edebiyat" makalesinde, "Taine'in nazariyesini ve mesleğini (...) bizim edebiyatımıza tatbik etmek istediğini" (a.g.e. 89) belirtir. Hüseyin Cahit, pozitivist düşüncenin Türkiye'ye etkisinde edebiyatın rolünün öne çıktığı bir örnektir.

AHMET ŞUAYB (1876-1910)

Servet-i Fünun yazarları içinde en kuvvetli felsefeci ve tenkitçi olan Ahmet Şuayb, Hukuk Mektebinde öğretmenlik yapmıştır (Korlaelçi, 1998: 55). Comte'u asrın en büyük fikir hizmetçisi ve Descartes'den sonra Fransa'nın en büyük düşünürü sayar (Şuayb, 1329: 133), ama esasen Hippolyte Taine'den etkilenmiştir. Asaf Nafi şöyle diyor: "Şuayb her şeye mütehammildi, hatta kendisine karşı edilen zımnî ve aleni tahribata bile, fakat

Taine'e edilen tarizata asla tahammül etmezdi. Onun indinde Taine alem-i ilim ve faziletin mabudu idi. O da Taine gibi asar-ı tarihiyesini daima felsefe ve edebiyat ile meczederdi. Şuayb, Taine gibi bir münekkit, bilhassa Taine gibi bir müverrih olmak istemiştir."[9]

Ahmet Şuayb'in aktardığı üzre, Taine'e göre insan ahlâki bir varlıktır. Ne astronomi, ne fizik, ne kimya, ne bitki ve hayvan ilmi bize ahlak dersi verebilir. Ahlâk denilen şey insanların kendi nefislerine ve başkalarına karşı yapmaları lazım olan vazifelerden mürekkeptir (Şuayb, 1329: 149). Biz başkalarını ancak kendimizi sevdiğimiz için severiz. Hayatını sevmeyen bir kimse hemcinslerine karşı tamamen lakayt ve hissizdir. Eğer kendimizi sevmemiz kaldırılırsa, ahlakımız ıslah edilecek yerde mahvedilir. İnsanın kendi hakkındaki bütün vazifeleri zatını sevmesine bağlıdır. Bunda da metafizik hiçbir esas yoktur. Başkaları hakkındaki vazife de merhamet, aile duygusu ve şefkatten ibarettir. Merhamet insanın bizzat nefsi hakkındaki düşüncesinin kendine benzeyen bir varlık üzerine yönelmesidir. Aile duygusu insanda tabii olarak vardır. Şefkat ise insanın yakınlarına saf sevgisi, insanın insan için ihtirasıdır. Bunun da esası toplumsal içgüdünün fevkâlade genişlemesidir. Burada yine metafizik bir esas yoktur. Kainatın kanunları gibi cemiyetin de kanunları vardır. Devletin bütün organları birbirine son derece bağlıdır. Birine yapılan etkiden diğerleri de derhal müteessir olur.

Ahmet Şuayb pozitivizmi derli toplu tanıtan ilk yazarlarımızdandır. İlk pozitivist Beşir Fuat, pozitivizmle materyalizm arasındaki farkları kısaca belirtmişti, felsefi yönünden ziyade edebi yönüyle açıklamıştı. Hüseyin Cahit estetik yönünü ele almıştı. Ahmet Şuayb ise, pozitivizmle ilgili ilk telif kitap diyebileceğimiz *Hayat ve Kitaplar* isimli eserinde pozitivizmi felsefi, edebi, tarihi yönleriyle toplumumuza tanıtmıştır. Ama onun da zamanın diğer pozitivistleri gibi nakilcilikten ileriye gidemediği söylenebilir. .

ZİYA GÖKALP (1876-1924)

İttihat ve Terakki'nin ideolog kadrosunda yer alan Ziya Gökalp'in, Türkiye'de sosyolojinin kurumlaşmasının da öncülerinden olduğu biliniyor. Yoğun bir biçimde eserlerine eğildiği Bergson ve Durkheim'dan, ikincisi onda ağır basmış, Gökalp Emile Durkheim hayranı olmuştur: "Ben, Lavoisier'den evvelki kimyacıları hakiki kimyacı, Bichat ve Claud Bernard'dan evvelki garziyatçıları hakiki garıziyatçı demediğim gibi, Durkheim'den evvelki içtimaiyatçılara da hakiki içtimaiyatçı gözüyle bakmam. Içtimaiyatı tamamıyla ilmi bir surette tesise başlayan Durkheimdir. Durkheim'den evvel içtimaiyat, felsefenin yahut hayatiyat ve ruhiyat gibi ilimlerin birer mebhası kabilindeydi. (...) Bugün ilim aleminde içtimaiyat denildiği zaman, hatıra yalnız Durkheim mektebinin içtimaiyatı gelir. (...) Herkes biliyor ki, Durkheim'in içtimaiyatı vicdanın ferdi ruhlardan müteşekkil, fakat onlardan ayrı müstakil bir şe'riyet olduğu esasına müsfenittir. Benim de öteden beri bu kanaat taraftarı olduğum beni tanıyanların ve okuyanların malumudur. (...) Bilhassa benim serdettiğim bir fikir tenkit olunurken, herkesten evvel hatırlanması lazım gelen Durkheim'dir." (Gökalp, 1981: 91)

A. Comte ve Durkheim etkileriyle ahlakın gayesini cemiyete bağlayan "Ahlâk" isimli şiirini bu anlayışı yansıtır:

Ahlâk yolu pek dardır.
Tetik bas, önü yardır.
Sakın "hakkım var" deme
Hak yok, vazife vardır.
(Gökalp, 1976: 13)

Aynı şiirin başka bir dörtlüğünde de şöyle demektedir:

Ben, sen yok biz varız
Hem ogan hem kullarız.
"Biz" demek "Bir demektir"
Ben, sen ona taparız!

A. Comte'a göre, "pozitif hukuk fikri geri getirilemez bir şekilde gözden kaybolmuştur. Herkesin her şey hakkında vazifeleri vardır. Başka bir deyişle hiç kimsenin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur." (Comte, 1929: 361) Burada Gökalp'te, Comte'un anlayışının yanı sıra Durkheim'in "ben Allah'ta ancak şekil değiştirmiş ve sembolik olarak düşünülmüş toplumu görüyorum" (Durkheim, 1924: 75) görüşünün etkilerini arayabiliriz.

Ziya Gökalp, "Din ile İlim" adlı şiirinde, kendine özgü üslubuyla, A. Comte'un üç hal kanununu, İslâmi görüşe intibak ettirir. Gökalp 1920'lerdeki yazılarında dindar bir muhtevayı dile getirmiştir: "Fakat başka bir kıymet daha vardır ki bütün manevi kıymetleri cami olmak dolayısıyla ahlâki kıymeti de cami'dir; bu itibarla ahlâki kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet dini kıymetten ibarettir. Dini kıymeti de bize 'mukaddes' kelimesi irad eder. (...) Dinin en çok kıymet verdiği şey ahlaktır. Peygamberimiz, 'Ben ahlakı tamamlamak için gönderildim' buyuruyor. Bundan başka bir şey mukaddes ise o behemahal iyidir de. Hatta diyebilirim ki iyiden daha iyi bir şeydir. (...) Dinde bu fevkal ahlak ve fevkal bediiyat mahiyetlerinden başka bir de 'fevkal mantık' tabiatı vardır. Bu sebeple, evliyanın idrak vasıtası mantık ve usul değil, 'zevk, hâl, mükaşefe' adları verilen ve bizim gibi ağzı karalar için daima esrarengiz kalan bir nevi görüş yahut tadıştır. (...) Her sene İslâm payitahtlarından birinde bir müderrisler kongresi yapmak, bu kongrenin daimi kalem heyeti tarafından ilmi mecmualar, kitaplar neşretmek, ümmet teşkilatımızı nurlu bir dimağa malik edecektir. Bu ifadeden anlaşılıyor ki gençliğin en büyük vazifesi dine doğru gitmektir." (Gökalp, 1976: 10-27)

Pozitivist düşünceyi Türkiye'ye aktaranların hemen hiçbiri, bu sisteme eleştirel yaklaşmamıştır. Hemen hepsi de üstat edindikleri filozofların görüşlerini methiyelerle aktarmaya çalışmıştır. Pozitivizme o dönemde Batı dünyasında yöneltilen eleştiriler, hatta pozitivizmin kendi içindeki eleştiriler dahi dikkate alınmamıştır. Türkiye'de Pozitivizmin eleştirileri, İsmail Fennî (*Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli*, 1928), Elmalılı Hamdi Yazır gibi İslâm âlimleri tarafından yapılacak; Paul Janet, Gabriel Seaille gibi Batılı pozitivizm eleştirmenlerinin düşünceleri de bu âlimlerce nakledilecektir. ❑

DİPNOTLAR

1 Sabri Esat Siyavuşgil, Tanzimat'ın Fransız Efkar-ı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler (Tanzimat, Ankara, 1840 içinde) s. 755.

2 Ahmet Rıza, Fransızca "Mechveret", 1 Şubat 1903, s. 3.

3 Fransızca "Mechveret" 1 Ocak 1897, s. 4.

4 Revue Occidentale, Seconde Serie, tome XIX, Paris, 1899, s. 317.

5 Ahmet Rıza, Fransızca Mechveret, 1 Temmuz 1896, s. 4.

6 *A. g. e.*, s. 187.

7 *A. g. e.*, cilt II, s. 756.

8 Rıza Tevfik, İngiliz Hekim-i Meşhuru John Stuart Mill' Hürriyeti Nasıl Anlıyor, *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası, cilt: 2, sayı 5, s. 363.

9 Asaf Nafi, "Ahmet Şuayb", *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye* Mecmuası, cilt: 3, yıl: 1326, sayı: 11, s. 1015.

Tanzimat Edebiyatı'nda Siyasî Fikirler

JALE PARLA

Tanzimat edebiyatına, özellikle de romanına, siyasi fikirlerin nasıl yansıdığına bakarken, öncelikle bu edebiyatın ana ekseninin siyaset olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* başlıklı kitabında şu ilginç saptamayı yapar: Her tarihsel dönem bir değişim sürecidir. Ama Tanzimat'ın Osmanlı tarihi için farkı şuradadır: Tanzimat'la başlayan "modernleşme olgusu, kaba bir deyişle varolan değişmenin değişmesidir." (Ortaylı, 1999: 14) Ortaylı'nın bununla kastettiği şudur sanıyorum. Öyle dönemler vardır ki, bu dönemleri yaşayan insanlar, değişimin her an bilincinde olup, bu süreçleri etkileyebilmek amacıyla, kendilerine belirli roller biçerler. Tanzimat böyle bir dönem olmalıydı. Nitekim, şiirden tiyatroya, makaleden romana Tanzimat yazarları toplumsal değişimin bilincinde olmakla kalmadılar, bu değişimi yönlendirebileceklerine de inandılar. Ve kalemlerini bu amaç için seferber ettiler. Bu bakımdan Tanzimat yazını, neredeyse yazın dışı diyebileceğimiz bir ölçüde siyasidir.

Tanzimat'ın en önemli siyasi projesi kuşkusuz Batılılaşmaydı ve bu proje edebiyata da yansıdı. Berna Moran ve Fethi Naci, Batılılaşmayı Tanzimat romanının başlıca sorunsalı olarak belirlerler. (Moran 1987; Naci 1999; Naci 1984) Güzin Dino'ya göre ise, Batılılaşma Tanzimat romanına yepyeni bir temsil biçimi (gerçekçilik) olarak yansır.[1]

Ortaylı Tanzimat yöneticilerini tarif ederken şöyle der: "...kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleştirmiş, dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19. yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri veya öncüleri olmuşlardır. Ancak bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçüde eski toplumun efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktır." (Ortaylı, 1999: 230) Ortaylı'nın bu tespiti, genel olarak, Tanzimat romancıları için de geçerlidir. Tanzimat'ın dünya görüşü Osmanlı normları ve kültürünün egemen olduğu bir dünya görüşüydü. İlk romanlar da, yenilikçi seçkinlerin, yeniliğin kapsam ve sınırlarını belirlerken, önerilerini popüler bir uygulamayla romana dökmeyi seçtikleri bir dönemde yazıldı. Bu yazarlar, Osmanlı kültürünün kapsamlı ve mutlak egemenliğinde birkaç Batıcı yeniliğin zahmetsizce sindirilebileceği ve bu sindirmenin de yararlı olacağı konusunda ortak bir görüşe sahiptiler. Yenilikçi ilkelerin tümünü geleneksel kültürel normlar çerçevesinde, hatta bu normların terimlerine tercüme ederek tanımlamaya özen gösteriyorlardı.

Bu, imparatorluğun ahlak, İslâm düşün ve hukuku alanındaki temellerinin pekiştirilmesi ve Batı'dan alınacak bir dizi teknik gelişmenin bu ana halkalara eklemlenmesi anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, yenilik fikrinin ardında biçimlendirici, yoğurucu, belirleyici bir Osmanlı kültürünün mutlak egemenliği vardı. (Parla, 1990: 12) Ve tanzimat edebiyatçıları, bu kültürün bekçileri ve taşıyıcısıydılar. "İbrahim Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Mithat, Şemsettin Sami ve Samipaşazade Sezai'nin yapıtlarına bakacak olursak görürüz ki" der Berna Moran, "yalnız roman türünde değil, şiir ve tiyatro türlerinde de, uygarlaşmamız için gerekli görülen yeni bir takım anlayışların, kavramların, değerlerin, Batı'dan alınarak kendi toplumumuza mal edilmeleri amaçlanmaktadır. Bundan ötürü evlenme usulü, kadına karşı tutum, cariyelik kurumu, ticaret anlayışı gibi toplumsal sorunlar romanlarımızda eleştirilecek konular olarak seçilir. "(Moran, 1987: 19) Moran'ın söz ettiği bu konulara, çeşitli biçimlerde tanımlanılmasına çalışılan ulusçuluk fikrini ve siyasi değişim için sihirli formül olarak öne sürülen meşveret kavramını da katarsak, Tanzimat romanının içerdiği belli başlı siyasi konuları kapsamış oluruz.



Kamus-ı Türkî'siyle (Türk Sözlüğü), dilde Türkçülüğün simgeleşmiş isimlerinden Şemsettin Sami, aynı zamanda -Osmanlı-Türk üst kimliğine tâbi sayarak- Arnavut Cemiyet-i İlmiye'sinin kurucularından ve modern Arnavutçanın öncülerindendir.

Kendilerini toplumsal değişimin hem motoru hem de denetleyicisi olarak gören Tanzimat yazarları, romanlarında özdeşleştikleri ideal tipler yarattılar ve toplum öncülüğü misyonunu bu karakterlere yüklediler. Namık Kemal'den (*Cezmi*'nin Cezmi'si), Ahmet Mithat Efendi'den (*Felatun Bey ile Rakım Efendi*'nin Rakım'ı), Mizancı Murat'a (*Turfanda mı yoksa Turfa mı*'nın Mansur Bey'i) kadar bu romanlarda hep romanın terbiyevî rolünü pekiştirmek üzere yaratılmış ideal karakterler görürüz. Bu karakterler, vatansever (Cezmi), Batı ve Doğu arasında iyi bir denge kurmuş (Rakım Efendi) ve Osmanlı reformlarını toplumun belli başlı kurumlarını göz önünde bulundurarak (örneğin aile) eleştirel bir süzgeçten geçiren (Mansur Bey), dolayısıyla da yazarların sesini bire bir yansıtan karakterlerdir. Onlara ilk kadın romancımız Fatma Aliyye Hanım da katıldı. O da romanlarında, ailede kadının onurlu yeri diyebileceğimiz bir konumu tarif etmeye ve pekiştirmeye çalıştı. Buna göre de, tek eşliliği ve kadının erkek ihanetine başkaldırma hakkını savunan karakterler yarattı. İlk Türk romanlarından Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı da, *Basiret* gazetesinde okura tanıtılırken "emr-i izdivaç ve ahlâka dair ibret alınacak bir hikâye" olarak sunulmuş ve görücü usulüyle yapılan zorlama evliliklerin ne tür facialara yol açabileceğini göstermek üzere yazılmıştır. (Moran, 1987: 39)

Tanzimat edebiyatında Şinasi ve Namık Kemal'e atfedilen birçok ıslahatçı önerinin arkasında, Tanpınar'a göre, Batılılaşmaya ilişkin iki önemli metin vardır. Bunlardan birincisi, Rıfat Paşa'nın, ilk baskısı on iki cüzden oluşan *Müntehabât-ı Asar*

adlı eserinde yer alan "Avrupa Ahvaline Dair Risale" başlıklı kısa bir yazıdır. Yazının önemi, devlet memuru olarak bulunduğu Viyana'daki gözlemlerini anlatan Sadık Rıfat Paşa'nın, bu gözlemlerde genel bir Avrupa hayranlığını değil, "devlet idaresindeki ıslahatı bir zihniyet meselesi olarak almasında, örf ve göreneğin, yahut da kıymetini kaybetmiş birtakım 'imperatif'in hâkim olduğu, çok defa keyfi kalan bir idare sistemine mukabil, esas olarak 'insanı', onun tabiatını, hak ve ihtiyaçlarını alan ve akılcı bir devlet ve idare telâkkisini tereddüt etmeden ortaya koymasındadır." (Tanpınar, 1976: 120) Şinasi ve Namık Kemal'in ıslahatçı fikirlerine esin kaynağı olan bir diğer risale ise muhtemelen Paris sefareti başkâtibi Mustafa Sami Efendi'nin *Avrupa Risalesi*'dir (1849). Gene Tanpınar'a göre, bu kitapta söz edilen konular, o yılların reformist hareketlerinde etkili olmuş ve "nasıl Sadık Rıfat Paşa bize 'hürriyet' kelimesini ver[diyse]" Mustafa Sami Efendi de "'hubb-i vatan ve millet' gibi Şinasi nesrinin getirdiği sanılan bazı mefhumları" sunmuştur (Tanpınar 1976: 120). Keza Namık Kemal'in "vatan yahut silistre"sine, dönemin siyasal muhalefet geleneğinin ötesinde "vatansever"-milliyetçi söylemin oluşumunda sembolik bir anlam atfedilmiş, bu eser cumhuriyet kanon'unda da bu işleviyle yer edinmiştir.

Tercüman-ı Ahval ve *Tasvir-i Efkâr* gazetelerindeki yazılarında akılla denetlenen bir Doğu-Batı sentezini savunan Şinasi, *Şair Evlenmesi* adlı komedisinde (1859) orta oyunu ve meddah geleneklerini de kullanarak popüler bir eser ortaya koymuş; komedi yoluyla edebiyatı halka indirmenin ilk adımını atmış ve böylece o en heyecanlı halk muharririne, Ahmet Mithat Efendi'ye önderlik etmiştir. Komediyle yazının ilişkisi yazınla demokrasinin ilişkisiyle doğru orantılıdır. Edebi türler komikleşerek halka iner ve demokratikleşirler. Bunu çok iyi bilen Ahmet Mithat Efendi siyasi fikirlerini topluma



Osmanlı Milli Tiyatrosu... İlkin klasik eserlerden, sonra vodvillerden adapte edilen piyeslerle modernleşen Osmanlı hayatına giren tiyatro, sadece bir eğlence ve "temaşâ" olayı olarak değil, modern bir siyasal ifade ve bilhassa "halk eğitimi" aracı olarak özellikle milliyetçi Osmanlı aydınlarınca önemsenmişti.

Tevfik Fikret

ERDOĞAN ERBAY

Tevfik Fikret, 1839'da resmileşen, ancak kökeni daha da gerilere dayanan, imparatorluğun tasfiye hareketinin süratlendiği bir devrin insanıdır. **Eski**'nin Doğu ile Batı ve gelenekle modernitenin gelgitleri arasında direndiği, diğer taraftan **Yeni**'nin, bu "çalkantılar" arasında üzerinde yükselebileceği sağlam bir zemin aradığı, düalizmin (ikiliğin) hem sosyal yapının hem de ferdin neredeyse uzvî bir vasfı haline geldiği bir devirdir bu. Sabiha Sertel'in de söylediği gibi; "Tevfik Fikret, yıkılmakta olan bir imparatorluk devrinin mahsulüdür. Bu imparatorluğun tarih içinde bir oluş ve yıkılış devri; bu devrin dahilî ve haricî mücadeleleri, zıddiyetleri, reform ve reaksiyonları vardır. Hiç şüphe yok ki bütün bunlar Fikret'in hayatında olduğu gibi şiirinde, felsefesinde, fikriyatında da tesirlerini göstermiştir."

Tevfik Fikret 1896 yılına yani Servet-i Fünun edebiyatının bir topluluk haline gelme teşebbüslerine kadar, geleneğin yönlendirmesi altındadır. Abdülhamit'in tahta çıkışının yıldönümü nedeniyle, *Mirsâd* dergisinin açtığı yarışmada "Sitâyiş-i Hazret-i Pâdişâhî" şiiriyle birinci olan, yine padişahın doğum yıldönümü nedeniyle, "Tebrîk-i Velâdeti pür-meymenet-i Hazret-i Hılâfet-penâhî ve Arz-ı Şükrân" adlı bir şiirle ona şükranlarını dile getiren bir şairdir. 1895'te yazdığı "İktirâb" (korkulu, gamlı, kederli hal) şiirinde ondaki ruhî değişimin işaretleri sezilir. Çevresinden ve şartlardan sıkılan hüzünlü bir ruh hali belirir. *Servet-i Fünûn* dergisinin, edebî sütunun sorumluluğunu üzerine almasından sonra bu eğilim belirginleşir. Ahlâkî, edebî, sosyal, siyasî ve tarihî görüş bakımından çok farklı bir tercihe meyleder. "Bu tarihe kadar hayata, aşka ve Allah'a inanan iyimser şair, bu yıldan itibaren yavaş yavaş kötümser olmağa, hayattan şikayet etmeğe, sevmemeye, dine karşı kayıtsız, hatta dinsiz ve Allah'a karşı isyankâr bir tavır takınmağa başlamıştır." Fikret'teki bu değişimin asıl kaynağı, şairin yaşadığı şahsî ıstıraptır. Kimi yorumcular, Fikret'in etrafını karanlık görmesine, "Robert Kolej ve temasta bulunduğu ecnebi ailelerin de müessir olduğu" kanısındadırlar. Kötümserlik,

iletmek için komik romanı kullanmıştır.

Ahmet Mithat Efendi'nin bu halkçı tavrına karşın, Namık Kemal daha seçkinci bir anlatımla iletmeye çalıştı topluma ilişkin önerilerini. Tanzimat'ın siyasi fikir hayatında Namık Kemal'in çok önemli yeri vardır. Meşveret, vatan, millet, kişi hakları, azınlık hakları, korunması gereken geleneklerle değişmesi gerekenleri tartışmış, sonra da roman ve tiyatro eserlerinde ibret öyküleriyle pekiştirmiştir.

Namık Kemal, gerek tiyatro için yazdığı eserlerde, gerekse romanlarında, edebiyatı siyasi fikirlerini yaymakta bir araç olarak kullanmıştır. Teması vatan sevgisi olan *Vatan Yahut Silistre* tumturaklı dili ve tek boyutlu ama olabildiğince romantik başkişileri, İslâm ve Zekiye gibi karakterleriyle propagandist bir oyundur ve bu propaganda, oyun İstanbul'da sergilendiği

şiirden başlayarak hayatın her alanını kaplamıştır. "Kahkaha-i Ye's" şiiri, her tarafın karanlık bir tablo gibi göründüğü bu ruh halini yansıtır: "Hep karanlık... Bu talâtum geh-i bârân u zalâm / Eliyor kalbe karanlık, acı şeyler ilhâm; / Sanki dünya batacak, sanki kıyâmet ...Heyhât, / Böyle hep korkulu rüyâ doludur hâb-ı hayât!" Devrin Fikret'in ruhu üzerindeki tesirini anlatan "Bahâr-ı Mağmûm" şiiri de, şairin, öncelikle "ruh muhalefetini" tasvir eder; gönlünün onca beklediği baharın bile tasasını dağıtmaya, hayalini şenlendirmeye yetmediğinden yakınır.

Ruhî ızdıraba zaten meyilli olan Tevfik Fikret'in bu halini, Abdülhamit devri siyasî ve sosyal olayları da pekiştirmişlerdir. "Rübab'ı teşkil eden şiirlerini neşre başladığı zaman, her gün biraz daha, o muzlim ve boğucu istibdâd muhîtinin tesiri altında kaldı; san'atkârlık gururunu o meşûm devrin îcâbâtıyla telif etmek kâbil değildi." "İnkirâza doğru sürüklenen vatanın hengâme-i sukutundan (düşüş kavgasının)" ve istibdatın onu sürüklediği yeis, ilk safhada Fikret'i siyasete yöneltmiştir. "Bahâr-ı Mağmûm"daki ruh hali, yavaş yavaş kabuğundan çıkacak, istibdadı ve Abdülhamit'i hedef alacaktır. "Kılıç" şiirinde, çekiç altında ezilen demirin, bir gün gelip nasıl istibdadı parçalayacağını haykırır: "O çelik parçası bir gün bir ehemmiyet alır; / Koca bir kavmin olur hâris-i istiklâli; / Koca bir memleketin ırzı, hayâtı, malı / Ona vâbeste kalır"... "Karlar" şiirinde de, devrin, insanlar üzerindeki tesirini anlatan Fikret, kâinatın soğuklar altında titrediğini, her



Tevfik Fikret sadece eserlerini verirken değil, ölümünden sonra, Cumhuriyet'in ilk onyılları boyunca, ilericilik-gericilik, modernizm-gelenekçilik, kozmopolitizm-yerlilik, hümanizm-milliyetçilik gibi hararetli ikiliklerin bir kutbu olarak timsalleşmiştir. Şiirin bir siyasal düşünüş ve tartışma aracı oluşunun da güçlü bir örneğidir.

zaman oldukça başarılı olduğu ve seyircileri galeyana getirdiği için yazarına üç yıl hapis hayatına mal olmuştur. *Gülnihal*'de Namık Kemal daha tedbirlidir. Bu oyunda Abdülaziz'e karşı özgürlük temasını işleyen yazar, 18. yüzyıl sonunda geçen mahalli bir isyan olayını kullanır. Ve isyancıların başı Muhtar Bey, mahalli müstebit Kaplan Paşa'ya karşı halkı ayaklandırdıktan sonra, Sofya'ya gider ve Sofya Paşasına halk tarafından yazılmış bir şikâyet mektubu götürür. Bu mektupla Sofya Paşasını ikna etmeyi başaran Muhtar Bey, elinde Kaplan Paşa'nın idam fermanıyla döner. Aslında yerel bir ayaklanmanın başını çeken bir asi, davasında haklıysa eğer, merkezî otoriteden destek alarak amacına erişebilirdi. Bunun Batı geleneğindeki isyan konulu oyun ve anlatılarda da 13. yüzyıla uzanan köklü bir geleneği

şeyin adeta donmuş gibi göründüğünü, canlı görünenlerin bile korkak ve endişeli tavırlar sergilediğini anlatarak, bir "inkiraz" manzarası çizer. Bu bağlamda mutlaka hatırlanacak bir şiiri, II. Abdülhamit devri İstanbul'unu ahlaksızlık, tantana, fakirlik ve sefalet içinde tasvir eden ünlü "Sis" şiiridir. Hâlin yanında bütün bir mâziyi ve İstanbul'u "kötülük" olarak resmeden "Sis", Fikret'in dışarıdaki sisle evinin bir jurnalci tarafından gözetlenişinin tesirleri arasında kalan psikolojisini yansıtır:

Sarmış yine âfâkını bir dûd-ı muannid,
Bir zulmet-i beyzâ ki peyâpey mütezâyid.
Tazyîkimin altında silinmiş gibi eşbâh,
Bir tozlu kesâfetten ibâret bütün elvâh.
Hep levs-i riyâ dalgalanır zerrelerinde
Bir zerre-i safvet bulamazsın içerinde
Hep levs-i riyâ, levs-i hased, levs-i teneffu':
Yalnız bu... ve yalnız bunun ümmîd-i tereffu'
Milyonla barındırdığın ecsâd arasından
Kaç nâsiye vardır çıkacak pâk ü dırahşan ?

Fikret'in, sadece yaşadığı devri değil, geçmiş adına ne varsa telin ettiği bir başka reddiye şiiri, 1905'te yazdığı "Tarîh-i Kadim"dir. "Tarîh-i Kadim"de şair, sadece Osmanlı veya Müslüman-Türk tarihsel geleneğini değil, bütün bir insanlık tarihini "efsane" anlatmakla itham eder: Ona göre tarih, insanoğluna sunduğu imkânlarla, hep yalan, kötülüklerin anası, başı geçmişe yani rüyaya, ayağı ise gelecek denen bilinmezliğe sürünen donmuş bir iskelettir. Tarihin anlattığı her şeref yapma, tarihin içtiği hep kandır: "Kahramanlık... Esâsı kan, vahşet; / Beldeler çiğne, ordular mahvet; / Kes, kopar, kır, sürükle, ez, yak, yık; / Ne 'Aman !' bil, ne 'Ah !' işit, ne 'Yazık!'; / Geçtiğin yer ölüm, elem dolsun; / Ne ekinden eser, ne ot, ne yosun..." Ki belki de aldanmak, hayatın insana sunduğu bir ihtiyaçtır: "Kim bilir, belki hepsi vehmiyyât, / Belki aldanmak ihtiyâc-ı hayat." Fikret'in, hayata ve geçmişe/tarihe karşı derin şüpheleri içinde, şüphelenmeyi, olumsuzluklardan kurtulmak için yegâne "nur" olarak telâkki ettiği dizeleri vardır. Mehmet Kaplan, Fikret'in "müthiş bir vizyon ile insanlık tarihinin akışını gördüğü" kanısındadır. Sabiha Sertel ise, Fikret'in bu bakışında, "materyalist, fakat diyalektik olmayan bir tarih görüşü" tespit eder.

vardır. Ve doğal olarak, başkaldırıyı merkezî otoriteyi yadsımayacak, fakat bu otoriteyi adalete davet edecek biçimde meşrulaştırmak ılımlı bir ihtilalciliktir. Ama Namık Kemal'in en ciddi siyasi oyunu, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da belirttiği gibi, *Celaleddin Harzemşah*'tır. (Tanpınar 1976: 389)

Bu oyunda Namık Kemal, Batı tiyatrosundan aldığı ve kendi tiyatro eserlerinde de sık sık kullandığı, görev ile kişisel tutku arasında bölünmüşlük motifini kullanır. Oyunun kahramanı Celal davası uğruna karısı ve çocuğunu feda eder. 13. yüzyılda Anadolu'da Moğol istilasına karşı mücadele eden ve Moğolları İslâmiyete döndürmek suretiyle Müslümanlığın zaferini kendisine ideal edinmiş olan Celaleddin Harzemşah'ın efsanevi kişiliği ve mücadelesini anlatan on beş perdelik

Fikret, "Sis"te söylediklerini geri almak maksadıyla "Rücu" şiirini kaleme almış; "Sis"te bütün unsurları kirlenmişlik, kan, irin, intikam, lanet kokan şehir, bu defa güzel çehresiyle görünmüştür. Umumiyetle de, Tevfik Fikret'in yukarıdaki şiirlerde çizilen şikâyetçi, ağır karamsar ruh profili, yaşadığı ruhî değişiklik ve dalgalanmaları taşımaya yetmez. Şair, bir yandan da, başka bir dünya hülyası görmeye başlar. "Gayyâyı Vücûd", mustarip bir ruhun çevresine (herşeye!) olan nefretini dile getirirken, "Ömr-i Muhayyel", saadet perilerinin, kirlenmemiş dünyalardan iyilik ve güzellik taşıdıkları, her gün insanların kapılarını çaldıkları bir dünyanın, "bir ömr-i hayâlî"nin tasvirini gözler önüne serer.

Tevfik Fikret, II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle, Abdülhamit yönetiminin ortadan kaldırdığını düşündüğü, "hürriyet, adalet, eşitlik ve kardeşlik" gibi düşüncelerin topluma hakim olacağı inancına kapılır. Hürriyet ve yaşama sevinciyle, yalnızlığına çekildiği Aşiyan'daki evinden inerek, *Servet-i Fünûn*'dan arkadaşı olan Hüseyin Cahit (Yalçın)la birlikte *Tanin* gazetesini çıkarır. Mekteb-i Sultanî'de (Galatasaray Lisesi) göreve gelinceye kadar dergide çalışır. Bu görevde Fikret, içini kemiren ruhunun coşkunluklarını uygulama imkânı bulur. Başarıyla yürüttüğü bu görev, devrin Maarif Nazırı'yla olan ayrılıklardan dolayı son bulur. Tevfik Fikret, Sultanî'den Aşiyân'a, dolayısıyla Robert Kolej'e çekilir. Fikret'in ikinci kez Aşiyan'a çekilmesinin gerisinde, düşüncede uyuşuyor göründüğü İttihatçılarla onun, "hürriyet" ve "adalet" kavramlarına yükledikleri mananın farklılığı yatar. Aşiyân'a ikinci çekiliş esnasında Darülfünûn ve Darülmualimin'de edebiyat hocalığı yapar. Bu sırada, İttihatçıların geçmişten ders almadıklarını, otuz üç yıl boşuna beslenen ümitleri boşa çıkardıklarını dile getiren şiirler kaleme alır. "Doksanbeş'e Doğru" ve "Rûbab'ın Cevabı" şiirleri, II. Meşrutiyetçileri tenkit süzgecinden geçiren eserlerdir. Fuat Köprülü, Tevfik Fikret'in ittihatçılara karşı takındığı tavrı hazırlayan ortamı şöyle tasvir eder: "Meşrutiyet hayatı ve o hayatın bin türlü karanlık tecellileri 10 Temmuz'u iyilik ve güzellik mefkûrelerinin bir galebesi gibi telâkki eden saf, çocuk ruhlu şairi Abdülhamit idaresinin kara günlerinden daha fazla yordu, üzdü, hırçınlaştırdı. Eski arkadaşlarının hiçbiri onun istediği ve beklediği yüksekliği, fedakârlığı göstermemişlerdi; hatta içlerinden büyük bir kısmı san'atı merdiven ve kalemlerini maddi mevkiler te'minine hâdim bir silâh gibi kullanarak ruhlarının istiklâlini satmışlardı. Fırkacılık

oyunda Namık Kemal'in Victor Hugo ve Shakespeare'den esinlendiği sahneler çoktur. (Tanpınar, 1976: 397; Enginün, 1979) Yazarın amacı ise, kendi deyişiyle, siyasidir: "Celaleddin sureta şark padişahlarından ise de [müstebid mânâsına) hakikatte İslâm kahramanlarından olarak, anın ahlakını tasvir, ahlâk-ı İslâmiyeyi tahrir demek olduğundan merhumdan bahseden bu eserde İran ve Turan'ın efkâ ve âdâtına hasr-ı nazar etmek itikad-ı âcizanemce lüzumsuz göründü ve binaenaleyh Celâleddin'in timsal-i mahiyeti,ekser ahvali yalnız zamanıyla kaim bir asrın sahibi değil -cihanın intihasına kadar daimbir terbiyenin hamiyet-i diniye ve mesalih-i dünyeviye misal-i mücessemi olarak tasavvur edildi."[2]

İslâmî ahlak çerçevesinde Tanzimat'ın Batılılaşma projesinin sınırlarını çizmek,

ihtisasları, şahsî münâferetler, muhâsede ve muârazalar, hülâsa hayatta daima görmeye mahkum olduğumuz bu gibi birçok fenalıklar, alçaklıklar, saf ve masûm Fikret'in ruhunu zehirliyor; ve "Aşiyân" ında her gün biraz daha yalnız, kimsesiz kaldığını elim bir surette duyuyordu."

"Doksanbeş'e Doğru", işte bu ortamı tasvir eder:

Bir devr-i şe'âmet: yine çiğnendi yeminler;
Çiğnendi , yazık, milletin ümmîd-i bülendi,
Kânûn diye, topraklara sürtüldü cebînler;
Kânûn diye, kânûn diye, kânûn tepelendi...
Bîhûde figanlar yine, bîhûde enînler !
Eyvah! Otuz-üç yıl o zehir giryeleriyle ,
Husranları, buhranları, ahvâli, melâli,
Âmâl-i devâhîsi ve sulh u seferiyle
Bir sel gibi akmış, mütevekkil, mütehâli...
Yazsın bunu târîh-i iber hatt-ı zeriyle!
Hâlâ tarafiyyet, hasebiyyet, nesebiyyet;
Hâlâ "Bu senindir, bu benim!" kısmeti cârî;
Hâlâ gazab altında hakîkâtle hamiyyet...
Hep dünkü terennüm, sayıdan, saygıdan ârî;
Son nağmesi yalnız: "Yaşasın Sevgili Millet!..."

Hemen hemen aynı günlerde yazdığı "Rübabın Cevabı" şiirinde de, aynı tablo tasvir edilir. Fikret, yıllarca beslenen ümitlerin bittiğini, endişe ve korkunun devam ettiğini, insanları yarın endişesinin sardığını işler. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sergilediği tavrın yarattığı hayal kırıklığının en şiddetli ve çok bilinen ifadesi, "Hân-ı Yağma" (1912) şiiridir. "Yağma Sofrası" manasına gelen ünlü şiir, Meşrutiyet sonrası siyasî arenadaki kargaşanın, Fikret'i ümitsizliğe sevkeden dramatik tablosunun tasviri gibidir.

Bu sofracık, efendiler -ki iltik'aâma muntazır
Huzûrunuzda titriyor -şu milletin hayâtıdır;
Şu milletin ki muzdarib, şu milletin ki muhtazır!
Fakat sakın çekinmeyin, yiyin, yutun hapır hapır...
Yiyin efendiler yiyin; bu hân-ı iştihâ sizin;

Namık Kemal'de olduğu kadar çağdaşı Ahmet Mithat Efendi'de de önemli bir misyondur. Namık Kemal gibi, Ahmet Mithat'a göre İslâm kültürünün üstünlüğü manevi değerlere verdiği önemle namuslu ve iffetli insanlar yetiştirmesindedir. Aile bağı gibi bazı bağların Batı'daki gibi zayıflamamış olması da İslâmî kültürün bir üstünlüğünden, camiacılığından kaynaklanır. Ahmet Mithat Efendi'nin *Felâtun Bey ile Rakım Efendi* romanında Rakım Efendi'nin eğitiminde öncelikle İslâmî ilim ve sanatların geldiğini, ancak bunlardan sonra kimya, fizik, anatomi gibi müspet ilimlere de yer verilebileceğini; Rakım Efendi'nin eğitiminin de, dünya görüşünün de temelini İslâmî ilimlerin oluşturarak müspet ilimlerin sınırlarını belirlediğini görüyoruz. Batıcı bir eğitimin ancak ve ancak böyle mutlak bir me-

Doyunca, tıksırınca, çatlayıncaya
kadar yiyin!

Bu hayal kırıklığı içinde "siyasiyattan ferâgat eden" Tevfik Fikret, 1914'te yazdığı "Sancak-ı Şerif Huzûrunda" şiiriyle, girilen Dünya Savaşı'nın doğuracağı olumsuz sonuçlara dair karanlık bir tablo çizer. Siyasî iktidarın başvurduğu "Cihad-ı Mukaddes" misyonunun Osmanlı'ya bir yarar getirmeyeceği gibi, "bozuk aklı" nedeniyle topyekûn medeniyetin de yıkıma uğrayacağı beklentisindedir: "Boş bir uçurumdur ki, ölüm doldurur ancak / Vicdân-ı siyâhın; / Gâfil medeniyyet, seni en sonra muhakkak / Hüsrân ile tetvic edecek akl-ı tebâhın!"

Tevfik Fikret'in dine bakışı, başlı başına önemli bir konudur. *Mirsad*'da "itikadı sağlam" birisi olarak tanıtılan ve "İlâhî ! Birsin... İkrâr-ı vahdâniyyetinde / İlâhî ! Kalbler vardır ki aşkınla münevverdir, / İlâhî ! Ruhlar vardır ki vaslınla mübeşşerdir..." gibi şiirleri yayımlanan Fikret'in dine karşı tutumu oldukça erken bir dönemde radikal bir değişime uğramıştır. "Rübâb-ı Şikeste"deki "Sabah Ezanı", dinî hisleri içten gelen samimi hisler değil haricî âlemdeki görünüşlerin bir manzarası olarak görmeye başladığını gösterir. 1897'de yazdığı "İnanmak İhtiyacı" şiiriyle, din duygusunun yerini bir "boşluk" kaplamıştır; yeryüzü, gökyüzü, kalp ve vicdan, tutunacak bir yer bulamadan kendi başlarına dönüp duruyorlardır.

Yukarda bahsi geçen "Tarîh-i Kadim", bilhassa "Tarîh-i Kadim'e Zeyl" adlı manzum eserinin "Düşünüp işlemek âyînimdir/ Yaşamak dîni benim dînimdir" diye başlayan son bölümü, Tevfik Fikret'in din (ve bilim) konusundaki fikirlerini anlamak açısından önemli bir kaynaktır.

"Halûk'un Amentüsü" şiirinde, Fikret pozitivist inanışın düsturları olarak akıl ve bilgiyi amentü olarak vazedecek, evrensel 'Yeni İnsan'ı bu düstürlerin rehberliğinde arayacaktır: "Toprak vatanım, nev'-i beşer milletim... / insane İnsan olur ancak bunu iz'ânla, inandım. "Fenne o kadar inanır ki, onu kara toprağı altına çevirecek simyacı gibi görür ve her meselenin ilim gücüyle çözüleceğine inanır: "Bir gün yapacak fen şu siyâh toprağı altın, / Her şey olacak kudret-i irfânla...inandım." Tevfik Fikret, özellikle "Halûk'un Defteri" adlı eserindeki şiirlerinde fen ve bilimin insanlığa yol gösterici olacağını açımlar. Halûk'u Avrupa'ya gönderirken oğlundan ve onun şahsında Türk gençliğinden istediği

tin ya da mutlak İslâmî ilimler gölgesinde ve denetiminde edinildiğinde zararsız kalabileceği, mutlak bir metne eklenebileceği, bu haliyle de bir gencin eğitiminin ikincil bir parçası olabileceği öne sürülür. Hem Ahmet Mithat hem Namık Kemal İslâmiyetin ilerlemeye engel olmadığına, tersine medeniyetin en ileri noktalarını temsil ettiğine ilişkin birer polemiksel savunu yazdılar. Bunlardan *Niza-ı İlm-ü Din* Ahmet Mithat'ın John Draper'a cevaben yazdığı polemiksel bir İslâm savunusudur. Ahmet Mithat Efendi'nin böyle İslâmiyeti savunma amacıyla yazdığı üç kitabı daha vardır: *Müdafaa, İstibşar, Beşair.*

Ahmet Mithat Efendi *Niza-ı İlm ü Din* ve benzeri yapıtlarında nasıl İslâmiyetin savunusunu yapmışsa, Namık Kemal de son derece heyecanlı ve saldırgan bir üslupla yazdığı *Renan Müdafaanamesi*'nde

yegâne şey, bilim ve tekniği memlekete getirmesidir.

"Promete" şiirinde de, Yunan mitoloji kahramanını ilim ve irfanla aydınlanan gençliğe örnek olarak takdim etmekte, Prometheus'un, Zeus'un elinden ateşi çalarak insanlığa sunması gibi, gelecek neslin de fen ve akıl sayesinde memleketin gelişmesini sağlayacağına inanmaktadır. "Ferda" şiirinde "Kudsî birer misâl-i vatandır... Vatan gayûr / İnsanların omuzları üstünde yükselir" diyerek, ilmin rehberliği sayesinde gençlerin karanlığı aydınlatacağını müdafaa eder. Yükselmek yani terakkî fikri, insanoğlunun vazgeçilmez hedeflerindendir ve yükselmenin sınırı yoktur: "Yükselmeli, dokunmalı alnın semâlara; / Doymaz beşer dedikleri kuş, i'tilâlara.../ Uğraş, didin, düşün, ara, bul, koş, atıl, bağır; / Durmak zamânı geçti, çalışmak zamânıdır!"

Fikret'in şiirlerindeki bu abartılı ve naif pozitivizm, Cumhuriyet dönemine uzanan fikir tartışmalarını tahrik eden kaynaklardan biri olmuştur. 1940'ların ortalarında Peyami Safa ve Sabiha Sertel arasında cereyan eden Tevfik Fikret münakaşası, bu devamlılığın bariz bir örneğidir. Peyami Safa, *Aylık Ansiklopedi*'nin Ağustos 1944 tarihli sayısında Fikret'i "Türk şiirinin büyük metafizik çapında varlık telâkkisinden mahrum... mistik an'anaden tamamile ayrıldığı için... basit ve geri" olarak değerlendirir. Sabiha Sertel, ise Fikret'i, tam da o metafizik geleneği aşmaya dönük modern bir hamle olarak olumlar.

Bu tartışma, Tevfik Fikret'in modern Türkiye'nin düşünce hayatındaki yerini özetler. Fikret, onu bir sembol olarak benimseyenler tarafından Türkiye'de "ilerici", akılcı, özgürlükçü bir geleneğin naif ve coşkun bir öncüsü sayılmış; muarızları ise şairi dine ve geleneğe hürmetsiz, kozmopolit, yabancılaşmış bir Batıcılığın sembolü olarak görmüştür.

Tevfik Fikret'in kendisi, onu bunaltan kültürel ve yaşamsal ikilikler içinde, bu konumlandırmaya elverecek siyasî fikirler ortaya koymuş değildir. Ancak eseri ve idealist reaksiyonları, onun bilhassa modernleşmeyle ve kimlik-kültür sorunuyla ilgili siyasî tartışmalarda, onyıllarca geçerliliğini koruyacak bir sembol işlevi edinmesine yol açmıştır.

Ernest Renan'a karşı İslâmiyeti savunma gereğini duymuştu. Namık Kemal'e göre Renan Avrupa'da asırlarca sürmüş cehaletin ve engizisyonun sorumlusu olarak Hıristiyanlığı görmüş ve bu dini eleştirme çabasını ifrata vardırarak bütün dinlere karşı çıkmış, "her fenalığı dinin tesiratına hamletmek isteyen ... gulât-ı münkirin"den olmuştur. Üstelik yalnızca Renan değil, Avrupa'daki şarkiyatçıların hemen tümü İslâm dini konusunda cahildirler. Hammer bile bu kuralın dışında değildir. Namık Kemal'e göre bunun başlıca nedeni de şudur: Avrupa'da İslâm dinini inceleyenler ya Hıristiyanlığa inananlardır ya da dinsizler. Birinciler, inananlardır yüzünden İslâmiyeti tarafsızca değerlendiremezler, ikinciler ise zaten bütün dinleri karşılarına aldıklarından İslâmiyeti de aynı kötü gözle görürler. Böylesine cahil ve yanlı kişilerin İslâmiyet hakkında yazdıklarının "hezeyandan başka bir şey olabilmesi aklen kabil midir?"[3]

Değişimin ılımlılıkla frenlenmesi konusunda hemfikir olan Tanzimat yazarları,

kullandıkları yazın türlerinde de bu ılımlılığı sağlayacak ödünlerle ilerlediler. Biçimde bile Batı'dan aldıkları bir yazın türüyle (örneğin roman), kendi geleneklerinden aktardıkları anlatı taktiklerini (örneğin meddah) karıştırarak bir orta yolu bulmaya ve sürdürmeye çalıştılar. Siyaset, iktisat, gelenek, görenek konularında birer toplumsal öneri niteliği taşıyan romanlarında, iyiyle kötüyü, doğruyla yanlışı kalın çizgilerle ayrıştırıp belirlerken, kişileştirmelerde ideal kahramanlar yarattılar. Böylece, romanın önemli bir izleği olan kişisel seçimlere yer açmadılar. Değişimin sancılarını kişisel seçim sancılarına yansıtmadılar; doğru seçimleri buyurgan bir yazar sesiyle okura hazır biçimde sundular.

Orta yolu bulma uğruna çelişkileri ya göz ardı eden ya da bu çelişkilere hazır formüllerle yaklaşan Tanzimat edebiyatçılarını çağdaşları bir yazar, değişimin eşiğinde verilebilecek her türlü ödünü reddederek şaşırttı. Bu yazar, romanda natüralizmi, bilimde pozitivizmi ve inançta tanrıtanımazlığı seçen Beşir Fuat'dı. Beşir Fuat yaşamına dramatik bir eylemle, inandığı aykırı değerleri kanıtlamak amacıyla, kendi eliyle son verdi. Ama onun bu davranışı bile, Ahmet Mithat Efendi'nin kâh açıklayıcı, kâh bağışlayıcı, kâh sitemkâr bir üslupla kaleme aldığı Beşir Fuat biyografisinde evcilleştirilip depolitize edilerek yazınsallaştırıldı (Ahmet Mithat Efendi: 1996). ❐

DİPNOTLAR

1 Güzin Dino, Türk Romanının Doğuşu (İstanbul, 1978); "Recaizade Ekrem'in Araba Sevdası Romanında Gerçekçilik," *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü*, c. XI, 1954, s. 57-74.

2 Celâl Mukaddimesi, s. 72; benim alıntıladığım yer, Tanpınar, s. 398.

3 Namık Kemal, Renan Müdafaanamesi, yay. haz. Fuat Köprülü (Ankara, 1962), s. 19. Namık Kemal'in Renan'a tepkisine ilişkin paragrafın alıntılandığı yer, Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*, s. 39.

İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi

Hem Batılılaşalım Hem de Müslüman Kalalım

İSMAİL KARA

METODOLOJİK PROBLEMLER

İslâm dünyasında modernleşme-din ilişkilerinin Osmanlı-Türkiye ayağı, ilmî ve fikrî açıdan ciddi ihmallere ve ideolojik saptırmalara uğramış olmasına rağmen, bugün için de problemleri(mizi) daha derinden kavramamızı mümkün kılacak ve çıkış yolları bulmamıza kapılar aralayacak devasa ve münbit, bir o kadar da halledilmesi gerçekten zor, çetrefil meselelerle dolu bir konudur. Türkiye'de siyasi merkezin 1924 sonrasında dinî alana karşı takındığı soğuk ve mesafeli tavrın ve kendisini İslâm dünyasına kapatan tutumunun, ihmal ve saptırmaların başlıca sebeplerinden biri olduğunda şüphe yoktur. Bu tavır alışa, Türkiye'nin kendisini İslâm dünyasının merkezinden ihraç etmesi ve iddialı olabileceği sahadan çekilmesi süreci de diyebiliriz. Avrupa akademik çevrelerinin çağdaş İslâm düşüncesi çalışmalarında Mısır'ı, Hindistan'ı, Kuzey Afrika'yı hatta İran'ı öne çıkarırken Türkiye'yi neredeyse tamamen ihmal etmesi de bizce masum bir davranış değildir ve Türkiye'yi Ankara'nın da tercihlerine uygun olarak İslâm dünyasının merkezinden çıkarma teşebbüsleriyle paralellik arzetmektedir. Avrupa merkezli bu tavıralışın neredeyse hiçbir ciddi tenkit süzgecinden geçirilmeden Türk akademik çevrelerince büyük ölçüde kabul edilmesi, benimsenmesi ise ayrıca üzerinde durulmaya değer bir hadisedir. Halbuki Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin din ekseni ihmal edildiği veya ağırlığı gözetilmeyerek ele alındığı zaman bu sadece din-modernleşme ilişkisini tetkik etmek konusunda zaaflar ortaya çıkarmakla kalmayacak, İslâm dünyasında modernleşme denen şeyin bizzat kendisini anlamak ve açıklamayı da imkânsız kılacaktır. Çünkü İslâm dünyasında modernleşme hareketleri bir tür dinî hareketler olarak ortaya çıkmış ve öyle devam etmiştir, bir başka deyişle modernleşme teşebbüsleri dinin ve dinî yorumlama çabalarının bir parçası olmuştur.

Esas itibariyle dinî alanı tahrip etmeye, zaafa uğratmaya, gerilere doğru itmeye, dönüştürmeye dönük olan modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da bizde aynı zamanda dinî bir hüviyete büründüğü sorusu, bugün de dün olduğu gibi hayati bir sorudur. Bu soruyu sadece modernleşme teşebbüslerinin doğurduğu tepkisel hareketler veya yönetici tabakanın dinden modernleşme doğrultusunda yararlanma, meşruiyet kazanma gibi pratik amaçlar gütmeleri ekseninde cevaplandırmak, meseleyi basite indirgemek ve sınırlandırmak olur. Siyasî meşruiyet problemini dinî unsurları devreye sokarak çöz-

mek çok önemli bir husus olmakla beraber meselenin sadece ve evleviyetle siyasî çerçevede ele alınması yeterli değildir. Modernleşme gibi mevcut yapılarla, teamüllerle, değerlerle farklılaşan, yer yer zıtlaşan bir çizgi üzerinde toplumsal hareketliliğin ve seferberliğin (mobilizasyonun) nasıl sağlanacağı sorusu idareci zümreyi ve aydınları daha fazla meşgul etmiş gözüküyor. Bu noktada dinin, İslâm'ın hususen bu topraklarda kapladığı alanı ve ifade ettiği manayı bir başka şeyle/şeylerle (diyelim ki ırkla, dille, toprakla, iktisadî menfaatla...) ikame etmenin imkânsızlığı, modernleşme teşebbüslerinin aktörleri tarafından üst düzeyde hissedilmiş ve idrak edilmiş gözükmektedir. Bütün problemlerine ve zaaflarına rağmen İslâm dünyasındaki modernist düşünceyi aynı zamanda tamamen veya bir tür dinî düşünce haline getiren de bu husustur. Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin uç örneklerinden Abdullah Cevdet'in 1905 yılında yazdıklarına ve Celal Nuri'nin ondan naklettiklerine bu zaviyeden bakabiliriz: "Uzun tecrübelerimizle biz, Müslüman kafasının, doğrudan doğruya hıristiyan aleminden geldiği takdirde aydınlığa bütün girişleri kapayacağını müşahede etmiş bulunuyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler İslâmiyet'te çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmalıyız" (*İctihad*, s. 6, süt. 89 [Mayıs 1905]'den aktaran Hanioğlu, 1981: 130-31). "Müslümanlar terakkiyat-ı medeniyeyi ancak Müslüman bir menbadan istinbat ve kabul ederler. Bu dakikayı [inceliği] anlamayan bizim mülahazamızı abes görür. Fakat alem-i İslâm'ın i'tila ve inkırazı hikmetine muttali olan vakıfın-i kiram isabet-i fikrimizi tasdikde tereddüt etmezler ve bizden razı olurlar" (Celal Nuri, 1331[1915]: 378-79).

Çağdaş İslâm düşüncesi ve bunun önemli/belirleyici bir parçası olarak çağdaş Türk düşüncesinin din/İslâm etrafındaki metodolojik problemleri bir şekilde vuzuha kavuşturulmadan, Türkiye'de din-modernleşme ilişkisini ve İslâmcılık akımını derinliğine konuşmak ve tartışmak imkânsız değilse de çok zor bir faaliyet alanı haline gelecektir. Bu sebeple metodolojik problemler üzerinde durmak hâlâ en öncelikli meselemizdir:

1. Metodolojik problemlerden biri Osmanlı-Türk modernleşmesinin din eksenînin Batılı araştırmalarda *ittihad-ı İslâm* (panislamizm), Türkiye'deki çalışmalarda ise *irtica* kalıbı etrafında ele alınmış olması ve bu araç kavramların kullanılmasıyla sahanın hem muhteva hem de psikolojik olarak daraltılması hatta kendi mecrasından çıkarılmasıdır. Avrupa merkezli panislamizm vurgusu, ittihad-ı İslâm politikalarını ve çağdaş Türk-İslâm düşüncesini yayılmacı, ümmetçi ve nihayet yürütmekte oldukları sömürge politikalarına karşı tehditkâr bir hareket olarak görmekle onun fikrî-dinî boyutunu ve derinliğini, siyasî ve ideolojik muhtevasının gerilerine doğru itmekte ve böyle bir çerçevede devredışı bırakılmasının kolaylaşacağını düşünmektedir (panislamizm vurgusunun yerini yakın senelerde Siyasal İslâm'ın aldığını bu arada hatırlatalım). Panislamizm üzerine yapılan son kitap çalışmalarından biri, -kitap ve makalelerinin bir kısmı Türkçe'ye de çevrilen-Yahudi akademisyen Jakob M. Landau'ya aittir ve bu zat, 19. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen Avrupa merkezli panislamizm vurgularına tamamen sadık kalarak 20. yüzyılın son çeyreğindeki İslâm Kalkınma Teşkilatı'nı, faizsiz finans kurumlarını ve Erbakan hareketini, rahatlıkla tehditkâr panislamist politikaların aktüel uzantıları olarak değerlendirebilmektedir (Landau, 1990).

Kronolojik olarak ittihad-ı anasır/Osmanlıcılık politikalarından sonra gelen ve müslim/gayrimüslim bütün Osmanlı tebaasına dönük politikalardan ziyade,

Türk/Gayri Türk Müslüman tebaayı öne çıkaran ittihad-ı İslâm politikalarının Osmanlı toprakları dışına uzandığı vakıasını inkâr etmek elbette mümkün değildir. Fakat bunun bütün İslâm dünyasına dönük bir siyasî birlik arayışı olmadığını, halifelik müessesesi de devreye sokularak içte ortak bir hissiyat ve dayanışma, dış politikada ise pazarlık ve denge unsuru olarak çevre Müslüman bölgeler inşa etme teşebbüsü olduğunu biliyoruz. Daha da önemlisi adı ittihad-ı İslâm olan Osmanlıca ilk risalenin yazarı Esad Efendi'nin, ittihad-ı İslâm'ı yeni bir millet ve yeni bir Osmanlı vatandaşı çerçevesi çizerek "Osmanlı siyasî birliği", "Osmanlı milleti" manasında kullanmış olmasıdır. Amerika, Almanya, İtalya ve Rusya'nın *"ittihad-ı milel"* prensibiyle büyük devletler haline geldiğine; Ruslar ve hususuyla Almanlar için politikadan başka *mezhep* ve *cinsiyet*in yani Ortodoksluk ve ırkın da bir *"vasıta-i ittihad"* yani milleti oluşturan temel unsur olduğuna işaret eden Esad Efendi Osmanlı Devleti ve İslâm dünyası için şu açıklamalarda bulunuyor: "Her devlet ve milletlerin husûl ve baka-yı saadeti ittihada muhtaçtır. İttihad-ı milel maddesi bir zamandan beri Avrupa devlet ve milletlerince nazar-ı itinaya alın[maktadır]. (...) Gelelim bizde olan esbab-ı ittihada; malumdur ki Hazreti Kur'an ile ehadîs-i nebeviye iktiza-yı celilince bütün Müslümanların 'imamu'l-müslimîn' olan zât-ı hazreti hilafetpenahîye itaatları farzdır. *Din-i İslâm vahdet-i kelimeyi emrettiği cihetle bizde vasıta-i ittihad cihet-i camia-i İslâmiyedir.* Düvel ve milel-i saireden herbiri dahil-i vatanda bulunan ebnâ-yı vatanına rişte-i ittihadı teyide çalıştıklarından başka hariçteki hem-din ve hem-mezhepleriyle de ittihada sa'y ederler. Binaenaleyh *biz de cihet-i camia-i İslâmiyeden tamamiyle istifadeye sa'y ü himmet etmeliyiz*" (Esad Efendi, [1290/1873]: 7-10).

Türkiye'de yapılan çalışmalara hakim olan ve din-modernleşme ilişkilerini anlaşılmaz kılan irtica kalıbına gelince bu konuda fazla söze hacet yoktur sanırım. Yine de bir hakkı teslim etmek için 1960 sonrasında gittikçe daha da netleşen iki çizgiden bahsedilebilir. Biri yakın dönem Türk siyasî düşüncesi tarihi ve bu arada İslâmcılık düşüncesi üzerine çalışmaları bulunan Tarık Zafer Tunaya'nın ve takipçilerinin çizgisidir. Tunaya'nın İslâmcılık düşüncesi için tetkik ettiği risale ve mecmualarla derlediği malzeme maddeten müsaade etmemesine rağmen modernleşme-din ilişkilerini irtica kalıbı etrafında ele alması bu sahada bir kemikleşme meydana getirirken, aynı yıllarda Şerif Mardin'in çalışmaları din-modernleşme ilişkilerinin daha soğukkanlı ele alınması gerektiği doğrultusunda yeni bir çığır açmıştır (Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962. Şerif Mardin'in İngilizcesi 1962'de [*The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press], Türkçesi 1996'da basılan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ile başlattığı süreç *Din ve İdeoloji* ile devam etmiştir).

2. İkinci metodolojik problem çağdaş İslâm ve Türk düşüncesi için yerli ve yabancı ilim adamları tarafından yapılmış ve yine Cumhuriyet devrinde ders kitaplarından başlayarak yerleştirilmiş tasniflerin ortaya çıkardığı meselelerle alakalıdır. Bu tasniflere bakıldığında temelde ikili, teferruatta üçlü veya dörtlü bir ayrımla karşılaşıyoruz. Esasa müteallik ayrım *şarkçılar* ve *garpçılar* yahut *gelenekçiler/muhafazakârlar* ve *modernistler/yenilikçiler-inkılapçılar*dır. Teferruattaki ayrımlar ise *Osmanlıcılar, İslâmcılar, Batıcılar* ve *Türkçüler/Milliyetçiler* şeklinde yapılıyor. (*Meslek-i İctimai* ve *Sosyalist* hareketten ayrıca bahsetmiyoruz.) Biraz daha detaya inildiğinde bu grupların da muhafazakârlarının, yenilikçilerinin olduğunu görüyoruz. Mesela Hilmi Ziya Ülken İslâmcıları 4 gruba ayırıyor: 1. Gelenekçi İslâmcılar; Ahmet Naim Bey gibi, 2. Med-

rese ile mektebi birleştirme eğiliminde olan modernist İslâmcılar; İzmirli İsmail Hakkı ve Mehmet Şemsettin (Günaltay) gibi, 3. Gelenekçilikle modernizm arasında ortayolu tutan İslâmcılar; Şeyhülislam Musa Kazım Efendi gibi, 4. Modernizme karşı olan İslâmcılar; Mustafa Sabri Efendi gibi. Ülken kitabında yalnızca "modernist İslâmcı" dediği İzmirli İsmail Hakkı, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertuğrul ve Mehmet Ali Ayni ile "modernist ve Türkçü İslâmcı" dediği M. Şemsettin Günaltay'la Şerefeddin Yaltakaya'ya yer vermiştir. Akif, Elmalılı Hamdi Efendi, Babanzâde Ahmet Naim, Ahmet Hamdi Akseki, Sait Halim Paşa, Bediüzzaman, Musa Kazım Efendi, Ferid Kam gibi felsefi yönleri de olan isimler, adı *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* olan kitapta müstakil başlıklar halinde yer almamışlardır. Yazar bü tavrını -özellikle yakından tanıdığı Nurettin Topçu'ya yer vermeyerek- Cumhuriyet devri için de sürdürmüştür.

Din-modernleşme ilişkileri açısından bakıldığında bu tasnifler irtica kalıbına benzer bir işleyişe ve vurguya sahiptir. Çünkü din alanı tahmin edilebileceği gibi muhafazakâr-gelenekçi tarafta kalmaktadır ve bu tarafın menfiliği veya en yumuşak tabirle zaafı; diğer tarafın ise müspetliği baştan deklare edilmiş gibidir. Halbuki aralarındaki farklar ne kadar önemli olursa olsun bu akımların başat özelliği, her birinin modernleşme hareketlerinin bir neticesi ve bu sebeple de modern ve modernleştirici olduklarıdır. Ayrıca bu tasnifler Batıcı/inkılapçı/modernist çizgiye mensup yazarların fikriyatında 1924 yılına kadar güçlü bir unsur olarak yer alan modern din ve İslâm yorumlarını da görünmez veya tali bir unsur haline getirmektedir. Bu ayırımların üzerinde durulması gereken bir yönü de, gruplar arasındaki ilişkilerin zıtlık ve düşmanlık etrafında ele alınmasıdır. Peyami Safa'nın ilk baskısı 1938'de yapılan ve Kemalist ideolojiyi savunan *Türk İnkılabına Bakışlar* kitabı böyle bir bakış açısının yerleşmesinde önemli bir rol oynamış gibi gözükmektedir.

3. Modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da aynı zamanda dini bir yorum/proje haline geldiği meselesini anlayabilmek için dikkatle bakmamız ve şerhetmemiz gereken noktalardan biri devletin çöküşü ile dinin/İslâm'ın çöküşünün aynileştirilmesi ve bu mantığın tabii bir sonucu olarak da devleti çöküşten kurtaracağı ve kurtuluşu sağlayacağı kuvvetle tahmin edilen ıslahat hareketlerinin, paralel olarak/aynı zamanda dini de ayağa kaldıracağı; dinî kavramlarla söylersek ihya, ıslah ve tecdid edeceğidir (Akif'in "O da çiğnendi mi çiğnendi demek şer'-i mübîn" mısraı tam da bunu ifade etmektedir). Modernleşme teşebbüslerinin *ıslah-ıslahat* ve nizam, nizam-ı alem fikrine atıfta bulunan *tanzimat-ı hayriye* kelimeleriyle dile getirilmesi, modern tarzda teşkilatlandırılan kurumlara *Asakir-i Mansûre-i Muhammediye, Nizam-ı Cedit, Nizamî Mahkeme* gibi dinî-kültürel hafızaya uygun isimlerin verilmesi elbette tesadûfi değildir. Bugünün zihniyet kalıplarıyla anlamak ve kavramakta zorlanacağımız dinle devlet arasındaki bu karmaşık zarurî ilişki, aslında Müslüman hafızadaki din-devlet ayrılmazlığıyla alakalı bir tasavvurun beklenebilir neticesidir.

Din, millet, devlet kavramlarının çağdaş Müslüman entelektüel hafızada nasıl şekillendiği ve bu telakkinin klasik kaynaklarla irtibatı konusuna örnek olmak üzere Elmalılı Hamdi Efendi'nin bir yorumunu aktarmak istiyorum: "*Milliyet*, bir heyet-i ictimaiyenin mâ-bihi'l-ictimaı olan bir nefs, bir vicdan-ı ictimaî demektir. Irk ve kan milletin haddi değil, âlât ve vesâit-i tezahürüdür. Her milletin kabiliyet-i ittisa'iyesi o vicdanın derece-i şümul ve külliyeti ile mütenasiptir. Lisan dahi ırk ve kandan ziyade bu vicdanın bir ifadesidir. *Din bu vicdanın en şümullü mebâ-*

dîsini, en büyük ümniyyesini tazammun eder. Bir heyetin dini ne ise vicdan-ı ictimaîsi de o, vicdan-ı ictimaîsi ne ise vâki'deki dini de odur. Devlet o milletin teşahhus-ı hukukîsi ve faaliyet-i mahsusasıdır. Her devletin bir milleti vardır velakin her milletin devleti olmayabilir. Devlet, milletin unsur-ı faaliyeti ile tekavvum eder. Unsur-ı faaliyetin kıymeti de vicdan-ı küllîyi hüsn-i temsil ile beraber haricen ve dahilen haiz olduğu kudret-i ameliye ve mukavemet-i maddiyesiyle mütenasiptir. Millet henüz faaliyete geçmeyen ve devlet mefhumunu iktisab eylemeyen halet-i ictimaiyeye de sadık olabilir, *fakat hal-i faaliyette olup teşahhus-ı hukukîsini istikmâl eylemiş bulunan millet lisan-ı şer'-i İslâm'da ümmet mefhumuna mâ-sadak olur*" (P. Janet ve G. Séailles'den trc. Elmalılı M. Hamdi, *Tahlili Tarih-i Felsefe-Metâlib ve Mezâhib-Mâba'de't-tabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1341/1339 [1923], s. 17-18).

Bu alanda yazılan metinlerin satır aralarında şöyle bir mekanizma işlemektedir: Devleti kurtaracak olan şey dini de kurtaracağı için devletin modernleşmesi istikametinde yapılacak düzenlemeler dine aykırı aslî veya tali bazı unsurlar taşısalar da esas itibariyle meşrudurlar. Küfrü temsil eden Avrupalıları taklit etmek dinen bir problem teşkil etmektedir ve fakat burada din ü devlet açısından hayat-memat meselesi olduğu için "zaruret" söz konusudur; zaruret ise mahzurları ortadan kaldırır, haramları geçici olarak helal hale getirir. Ayrıca bugün Avrupa'dan alınacak unsurlar zaten İslâm dünyasından onlara intikal etmiş veya Kur'an'dan istihrac edilmiş hususlardır yani bizim meşru malımızdır. Zaten hadiste "hikmetin müminin yitik malı olduğu ve nerede bulursa onu almaya layık ve müstahak olduğu" belirtilmiştir.

Metinlerin satır aralarında ıslahat hareketlerini savunmak için menfi/siyah fotoğraflar da resmedilmektedir. Bu resimlere göre modernleşme teşebbüsleri dinî çerçevede ortaya konmaz ve savunulamazsa bu durum meşruiyet krizi doğuracak, bu da dinî ve geleneksel yapılardan güç devşiren muhalefetin kuvvetlenmesiyle neticelenecektir. Muhalefetin güçlenmesi ise siyasî katılımın zayıflaması, toplumsal seferberliğin daha baştan dumûra uğraması, neticede ise devletin ve dinin zaafının devam etmesi demektir. Hemen belirtelim ki muhalefetin güçlü temsilcisi, gelensel zihniyet kalıplarını sürdüren "tanımsız kalabalık" yani halktır.

4. Modernleşme süreci içinde en geniş manasıyla İslâm tarihinin ve İslâmî ilimlerin yeni bir tenkit süzgecinden geçirildiğini ve kavramlara, değerlere dair hiyerarşilerin altüst olduğunu görmemiz bizi başka bir metodolojik problemle karşı karşıya getirecektir. Mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasi, sosyal ve psikolojik dağılmanın faturasını, oryantalistlerin yaptıkları gibi dinin/İslâm'ın bizzat kendisine çıkarmak itikaden ve siyaseten mümkün olmadığı için, çağdaş Müslüman aydınların fikirleri ve çabaları, İslâm'ın Müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin, yani tarihin "yanlış" olduğu/olabileceği istikametine doğru kaydı. Bu konuda çok yaygın olan kalıp ifade şudur: "Âsâr-ı mâziyede te'âlîden tekâmüle koşan Müslümanların 'din'i ile bugün inkırazdan izmihlâle sürüklenen İslâmların 'din'i arasında -ismen ittihad varsa da- hakikatde büyük bir fark mevcuttur" (M. Şemsettin Günaltay). Reşit Rıza'nın, İslâm akaidini işlemeye çalıştığı makalelerin daha başında serdettiği şu cümleler de aynı endişe ve değerlendirme noktasından hareket etmektedir: "Saadet ve selamete erdirmek [Müslümanların] dinlerinin mefhumunda dahil bulunurken bugün fevz ü felaha nail olmuş, yahut saadet ve selamet yollarını anlamış, tam manasıyla istiklalini muhafaza etmiş hiçbir İslâm kabilesi, hiçbir Müslüman memleketi görülmüyor. Binaenaleyh di-

nin tarifinin kendimize muvafık gelmemesi, kendimizi o tarifin haricinde görmemiz delalet ediyor ki *biz daire-i dinden hariç bulunuyoruz; gittiğimiz yol din yolu değildir.* (...) *Müslümanlar* (...) *din-i kavîmin ahkâmından inhiraf etmişler, dinin tayin etmiş olduğu hudûdun haricine çıkmışlardır*" (Reşit Rıza "Akaid-i İslâmiye", trc. Aksekili Ahmet Hamdi, *SR*, X/237, s. 42, 19 R. ahır 1331/14 Mart 1329). Reşid Rıza'nın bu cümlelerini Renan'ın şu ifadeleriyle karşılaştırabiliriz: "Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslâmlıkla idare edilen memleketlerin inhitatını, kültürlerini ve terbiyelerini yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumunda oluşlarını açıkça görmektedir" (Renan, 1946: 184).

Gerileme ve çöküşün ana sebebi olarak zikredilen o günkü din anlayışına ve İslâm'ın o günkü yaşanma şekline yönelik tasvir ve tenkitlere bakıldığında öne çıkan bazı temel başlıklar şöyle özetlenebilir:

a) Hurafelere, batıl inançlara, menkıbelere, israiliyata bulanmış bir inançlar manzumesi ve din,
b) Müstebit (otoriter/totaliter) bir siyasî rejim,
c) Atıl, hereketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete dönük bir toplumsal yapı,
d) Sa'y u gayreti, ictihadı ve iradeyi değil de tevekkülü, sabrı, kaderi öne çıkaran bir zihniyet,
e) Şerhlere, haşiyelere boğulmuş bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretemeyen bir eğitim-öğretim tarzı.

Çağdaş Müslüman aydınların içselleştirdikleri ve bugün bize çok tanıdık ve sıcak gelen bu tespit ve tenkitlerin anabaşlıkları ve istikametleri aslında ilk defa oryantalistik çalışmalarda İslâm dünyasına dönük yapılmış siyasî ve ideolojik baskılardan, İslâm ilim ve kültür hafızasını dönüştürme ve kendi içine çökertme teşebbüslerinden başka bir şey değildi. Bu yüzden kendilerine mahsus bir gerçeklikleri olmasına rağmen hakikatı yansıtmadıklarını söyleyebiliriz. Meselenin siyasî cephesi ihmal edilerek/unutularak içselleştirilen, giderek savunulan bu kabuller bugün de anlamakta ve çözmekte zorlandığımız birçok problemin kaynağını teşkil etmektedir. Bu cümleden olarak "tarihî İslâm" diye bir kategori ihdas edip bunun karşısına "gerçek İslâm"ı koymak ve hakiki dine tekrar ulaşmak için kaynaklara dönüşü savunmak; gayrimeşru ilan edilen hilafet/saltanat sistemine karşı meşrutî rejimi, ardından demokrasiyi İslâm'ın öngördüğü sistem olarak öne sürmek; ahlak telakkisinin hiyerarşisini ve değerler dünyasını altüst edecek şekilde tevekkül, sabır, kanaat, kadere rıza gibi üst düzey kavramları zaafa uğratmak yahut yeniden tanımlamak, buna karşılık sa'y ü gayret, azim gibi tali kavramları yukarı çekmek... gibi teşebbüsler tarih ve zaman tasavvuru ve ilim anlayışı başta olmak üzere İslâm kültür ve medeniyetine ait birçok hayati unsuru yerinden etmiştir.

5. Bir diğer metodolojik problem modernleşme dönemi Müslüman aydınların tedafüî/savunmacı bir halet-i ruhiye içinde fikirlerini serdetmeleri ve bunun neticesi olarak otosansür diyebileceğimiz bir mekanizmanın işletilmesidir ki takip ve tespiti ancak derin bir dönem bilgisiyle ve biyografik malumatla mümkün olabilir. Otosansürün her müellif ve her dönem için geçerli olduğu/olabileceği itirazını ihmal ediyor değiliz; işaret etmek istediğimiz husus bu gerçeğin çağdaş İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda unutulması veya yeterince ciddiye alınmamasıdır. Mesela tasavvufî terbiye altında yetişen tarikat mensubu bir Müslüman aydının, diyelim ki Muhammed Abduh'un daha sonra tasavvuf karşıtı fikirler savunması acaba nasıl anlaşılmalıdır? Böyle köklü bir dönüşüme sebep olan



İstiklâl Marşı şairi, "Cumhuriyet nesri"nin kurucu ediplerinden, Kurtuluş Savaşı'nın vaiz-ajitatörü Mehmet Akif (Ersoy). İslâmcılığa bağlanmış bir düşünce insanıdır. Ümmet fikrini modern milliyetçilik cereyanıyla diriltmeyi hayal edişiyle, bir İslâm milliyetçisi olduğu söylenebilir. Eseri, dinî milliyetçiliğin aslî unsuru sayan muhafazakârlarca da sahiplenilmiştir.

esas unsur, tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların modernleşme teşebbüsleriyle birlikte ortaya çıkan zihniyet dünyası, ilim anlayışı ve aktif toplumsal projeler içinde üst düzeyde savunulmasının zorluğu mu, yoksa üzerinde çalıştığımız aydının ilmî ve fikrî gelişmesinin beklenebilir, normal bir sonucu mu? Bizi ilgilendiren elbette öncelikle bir düşünürün neleri, hangi hiyerarşi ve değer düzeni içinde dile getirdiği ve niçin bunları, bu şekilde ete kemiğe büründürdüğüdür. Fakat bunları üst düzeyde anlamak için üzerinde çalıştığımız zatın/zevatın neleri, niçin örttükleri/geri plana ittikleri, tevarüs ettiklerinin bir kısmını niçin tasfiye ettikleri, bir başka ifade ile neden otosansür uyguladıkları sorusunu da sormamız ve cevaplandırmamız gerekir.

Merhum Akif'ten bize intikal eden bazı anekdotları bu problem etrafında zikredebiliriz. Hasan Basri Çantay'ın aktardığına göre, Akif Mısır'da geçen münzevi yıllarında yazdığı şiirlerden biri olan *Secde*'yi Hasan Basri Bey'e okuyunca "Üstad, siz vadiyi değiştiriyorsunuz sanırım" demiş. Akif'in cevabı şu: "Hayır kardeşim hayır! Benim asıl vadim budur. Neşrettiklerim *cemiyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış* manzumelerdir". Bir başka zaman Hasan Basri Bey'e şunları söylüyor: "Ben arkadaşlarıma yüzer beyitli mektuplar yazardım. Ziya Paşa üslubunda terkib-i bendim, terci-i bendim vardı. Fakat bugün bunların bir mısraı bile hatırımda kalmamıştır. *Kendimi milletimin huzurunda gördüğüm günden beri sanattan ziyade cemiyeti düşünmek istedim.* Ne ona yâr olabildim ne buna...". 6 Nisan 1925 tarihinde Fuat Şemsi Bey'e gönderdiği mektupta da Akif şunları söylüyor: "*Mahalle Kahvesi*'ni yazan herifle *Hicran*'ı nazmeden herifin aynı herif olduğu güç anlaşılır değil mi?".

Büyük şairin hayatında gönüllü Mısır sürgünü devri olmasaydı, konumuzla irtibatlı söylersek kendi toplumsal projelerinin baskısı şiirlerinin şekil ve rengini değiştirecek ölçüde üzerinde baskı yapmasaydı veya *Gölgeler*'deki şiirler telif edilmeseydi aktardığım bu anekdotların bize

ifşa ettiği zihnî ve fiilî sansürleri anlama ve değerlendirme ihtimalimiz hayli zayıflayacaktı. Akif'in ifşa ettiği kendisiyle ilgili bu notları çağdaşı birçok insanın yazıp savunduklarına tatbik etmemizde veya buna benzer ipuçları aramamızda zaruret var diye düşünüyorum.

6. Son olarak üzerinde durmak istediğimiz metodolojik problem veya soruyu şöyle düzenleyebiliriz: Din-moderleşme ilişkileri bağlamında ortaya çıkan dinî görüşler/yorumlar ve bunları ihtiva eden metinler İslâm tarihinin içine veya geriye doğru ne kadar götürülebilir? Tarihi bir tecrübeler hazinesi, toplumun hafızası ve bir sağlama yapma imkânı kabul edersek çağdaş metinlerin geriye doğru giden tarihî hat üzerindeki kıymet-i harbiyeleri, doğruluk dereceleri ve seviyeleri acaba nedir? 19. ve 20. yüzyılda İslâmî ilimlerin birçok dalında, siyasî ve sosyal ilimlerde yazılan metinler bu soru etrafında değerlendirildiğinde, birçoğunun fikir ve muhteva düzeyinde geçmişinin olmadığı veya rahatlıkla geriye doğru uzatılamayacakları görülecektir. Bu tespit aynı zamanda çağdaş İslâm ve Türk düşüncesindeki modern İslâmî temayüllerin ve fikirlerin büyük ölçüde Avrupa menşeli unsurların İslâm'a yamanması şeklinde tezahür ettiğini de gösterecektir.

TARİHÎ/GELENEKSEL İSLÂMA KARŞI "GERÇEK" İSLÂM

İslâm dünyası ve Osmanlı Devleti, "tarih yaşı"nın ve buna bağlı olarak genel tarih telakkisinin bir kuvvet değil de bir zaaf olarak algılanmaya başlaması hadisesiyle 19. yüzyılda tanıştı. Bu durum, İslâm dünyasının tarihinden şüphe etmesi demekti. Bir fert, bir toplum, bir siyasi yapı esas itibariyle "kendi"nden başka bir şey olmayan tarihinden niçin şüpheye düşsün ve onu her iki manasıyla da *tasfiye* etmeye (onu bir saflaştırma-temizleme ameliyesine tâbi tutmaya ve/veya ortadan kaldırmaya, biçimsizleştirmeye) yönelsin? Hele bu tarihin, eşzamanlı olarak mukayese edildiğinde, dünyanın herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan tarihlerden aşağı kalır herhangi bir yanı yoksa!

Tarihin tasfiyesi şüphesiz bir fantezi, yalnızca bir entelektüel çaba olarak ortaya çıkmış değildir. Bu yönelişin arkasında, İslâm dünyasının, askeri mağlubiyetler başta olmak üzere son asırlarda karşı-karşıya kaldığı bir sürü olumsuz ve karmaşık etkenin olması yanında "ilim ve fen" tasavvurundaki değişikliklerin de etkili olduğu açıktır. Tarihin "hurafelerle ağzına kadar dolu" bir alan, dili anlaşılmaz, nispeten karanlık bir geçmiş haline gelmesi işte söz konusu etmeye çalıştığımız bu zihnî kaymadan sonradır. Burada, tarihin içinde doğmuş fertle irtibatı zaruret ilişkisi çerçevesinde yürüyen, yaşanmış ve mevcut (*malum*) tecrübeler hazinesini, bütün kuvvet ve zaaflarıyla öne çıkaran ve "organik tarih tasavvuru" diyebileceğimiz bir idrak biçiminden gittikçe uzaklaşılarak ideolojik ve aktüel çerçevenin tayin ettiği, ileriye (*meçhule*) dönük "sentetik tarih tasavvuru"na doğru süratli bir seyir, kontrolden çıkmış bir kayış müşahede edilmektedir. Bir başka ifade ile "tarihimiz nedir?" şeklinde vaaz edilmesi gereken mesele "tarihimiz nasıl olmalıdır/olmalıydı?" sorusuna dönüştürülmüştür. Tevfik Fikret'in "kitab-ı köhne" dediği tarihi, hiç zorlanmadan "medfen-i fikr" (fikir mezarlığı) olarak adlandırabilmesi, döneminin temsil gücü yüksek bir örnek tavrı olsa gerektir: Yırtılır ey kitab-ı köhne yarın/Medfen-i fikr olan sahifelerin.

Tarih telakkisini dönüştüren karmaşık etkenler arasında, büyüleyici ve kuşatıcı tesirleri gittikçe artacak olan "terakki" ve "Avrupa medeniyeti" kavramlarının İslâm dünyasına olumlu bir muhteva ile girişini hususen zikretmek gerekir. Çünkü "mazi" (geçmiş - tarih) ve "istikbal / ati / ferda" (gelecek) kavramlarını büyük değişime uğratan, hatta tersyüz eden etkenler

arasında bunların hususi yerleri bulunmaktadır. Osmanlı dünyasının yeni tarih telakkileri ve tarih tenkidi konusunda ihmal edilmemesi gereken bir isim olarak Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, daha eserinin önsözünde şunu açıkça söylemektedir: "Bütün bu mesrûdatdan maksadımız, uzun ve mahallî bir tekâmüle mazhar olan Avrupalılarla temas ve ihtilata mecbur olduğumuz günden beri bizim de *tekâmül* ile *onların seviyesine yetişmek* mecburiyetinde kaldığımızı ve şayet bu ızdırarı teslim etmezsek *payidar olamıyacağımızı* beyandır" (Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, 1326[1910]: 3). Halbuki hemen bütün geleneksel kültürlerde olduğu gibi İslâm kültüründe de insanın kendisini konumlandırması ve geleceğini inşa etmesi sürecinde yaslanacağı ve güç devşireceği temel zaman kavramı *mazi*, yani geçmiştir. Gelecek ise başta, kutsal metinlerde "yarın" kelimesiyle çokça yakınlaştırılan kıyameti hatırlattığı için ve buna bağlı olarak gittikçe seyrelen ve eriyen bir dünyayı, bir kayboluşu ifade ettiği için zayıf, emniyet telkin etmeyen, karanlık ve ürkütücüdür. Tersyüz olma dediğimiz şey, işte bu iki zaman kavramının, taşıdıkları dinî ve sosyal değerleri itibariyle yer değiştirmeleridir.

Hikmet-i hükümeti (raison d'Etat) çokça kollayan devlet adamı ve büyük tarihçi Cevdet Paşa, İslâm dünyasında "hurafelerden arındırılmış ve dili sade" bir İslâm tarihi yazmaya yönelen ve bu düşüncesini *Kısas-ı Enbiya* kitabıyla büyük ölçüde neticelendirmeyi başaran ilk müelliflerden biridir. Sultan II. Abdülhamit'e sunduğu 16 Şevval 1307 tarihli bir arizada, yalnızca ayet ve sahih hadislerden yola çıkarak bir İslâm tarihi yazmak istemesinin -ki bu mevcut tarihlerin muhteva olarak çok büyük bir kısmının, üslup olarak da neredeyse tamamının devre dışı bırakılması, dolayısıyla bir algılama ve yaşama tarzının terki, tasfiyesi demekti- gerekçelerini şöyle sıralamaktadır: 1. Peygamberler tarihi kitaplarına karıştırılan zayıf rivayetler, (bugünkü) Müslümanların itikatlarını ve düşüncelerini zayıflatırken İslâm dini aleyhinde neşriyatta bulunan misyonerlere/şarkiyatçılara da malzeme teşkil etmektedir. Bu sebeple hem Müslümanların şüphelerini gidererek akidelerini sağlamlaştırmak, fikirlerini tashih ve ıslah etmek hem de Avrupalıların İslâm'a yönelik saldırılarına fırsat vermemek gerekir. 2. İranlılar nice batıl ve yalan haberlerle doldurdukları kitapları Osmanlı topraklarında, özellikle de Irak'ta neşretmekte ve bu yolla halkın itikadını bozarak Sünnileri kendi mezheplerine çekmektedirler. Dolayısıyla Şiaya karşı Ehl-i sünnet mezhebini savunmak ve takviye etmek, Şiileşme temayüllerini durdurmak bir vecibedir (*Kısas-ı Enbiya*'da Kerbela hadisesinin çok üst düzeyde bir hissiyatla yazılmış olması belki bu siyasetle alakalıdır). 3. Açıkça söylenmeyen esas gizli maksat ise nebevi hilafetin Osmanlılara nasıl geçtiğini ve Osmanlı hanedanının bihakkın hilafeti haiz olduklarını insanların zihinlerine tedricen yerleştirmek ve eğitim çağında olan çocukları bu yolda terbiye etmektir. Bunun için "sahih haber"lere dayanan yeni bir tarih yazımı gerçekleştirilmelidir. Çünkü İngilizler son zamanlarda Kureyş kabilesine mensup olmadıklarını ve hilafeti devralmadıklarını ileri sürerek Osmanlı hilafeti aleyhinde faaliyetlerde bulunmakta, kitaplar yazmakta ve bu yollarla Osmanlı tebaası olan Müslüman halkın zihinlerini karıştırarak İslâm siyasi birliğini ifsat etmektedirler (BOA, Yıldız Esas Evrakı, K. 18, E. 546, Z. 13, Kr. 32, s. 3). Arizada açıkça ifade edilen bir başka husus devletin de bunu istediğidir.

Cevdet Paşa'nın bu düşünce ve siyasetle, tesis edilmekte olan ve başaktörlerinden biri olduğu yeni tarih tarzını, aynı zamanda, bir toplumu sıkılaştırma/savunma/siyasi manevra aracına dönüştürmek ve "doğru" bilgiyi de "düşman"lara karşı bir güç olarak kullanmak istediği açıktır.

Bu niyet ve düşünce Paşa'yı tarih kitaplarının dilinin herkesin anlayabileceği şekilde sadeleştirilmesi, tabir yerinde ise düz bir ifadenin kullanılması ve "münşiyâne ve edibâne" üslûbun terk edilmesi, netice olarak da bilginin halka ulaştırılması/halkın din ve dünya tasavvurunun ilerlemeye ket vuracak konumdan çıkarılması gerektiği fikrinin kabulüne de götürmüştür. Aslında daha önce de halka bilgi ulaştırılıyordu; fakat şimdi söz konusu olan üst bilgilenme düzeyi ile halkın bilgilenme düzeyinin birbirine yaklaştırılması ve tabii olarak farklı derecelerdeki algılamaların asgariye indirilmesi, seviyenin düşürülmesidir. Bilindiği gibi bu yöneliş modernleşme hareketlerinin halka ulaştırılması, benimsetilmesi, bilginin/siyasî ve dinî üst kültürün standart hale getirilmesi, demokratikleştirilmesi, daha doğru bir ifade ile halktan gelebilecek muhalefetin zayıflatılması doğrultusunda işletilmesi zaruri görülen bir mekanizmadır ve zaman zaman siyasi merkeze muhalif olsa da ıslahatın ana taşıyıcılarından biri olan gazete neşriyatı/"gazeteci dili" vakıasıyla kesişmektedir.

Genel temayülleri geride bırakıp İslâmcıların yeni tarih telakkilerinin detaylarına inildiğinde birbiriyle bağlantılı birkaç konu başlığı hemen karşımıza çıkacaktır:

1. Çağdaş Müslüman aydınların, geniş manasıyla tarih noktasında yaptıkları en önemli usul hatası, siyasi, askeri başarısızlıkları aynı zamanda İslâm'ın kültürel, sosyal ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda, sonradan da tashih edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve "kurtuluş ideolojisi"ni azmanlaştıracak bir bitiş ve tükeniş hissiyatına kapılmalarıdır. Aynı şekilde zaferlerle dolu olduğu kadar mağlubiyetlerle de tanışmış, onlarca devletin, sultanlığın, emirliğin, hatta hilafetin çöküşünü, el değiştirmesini görmüş geçirmiş İslâm'ın uzak tarihini yeni bir gözle okuma ve değerlendirme, netice olarak bundan bir güç devşirme zemini ve hareket noktası çıkarma başarısı da gösterilememiştir. Halbuki çokça tarihi örnekte görüldüğü gibi siyasi başarısızlık her zaman o kültür dairesinin tükenişi ve artık çözüm üretemiyeceği anlamını taşımamıştır. Bu bitiş ve tükeniş halet-i ruhiyesinin, önüne kattığı her şeyi silip süpüren, insanları, toplumları boğan "seyl-i hurûşân" (coşkun medeniyet/Avrupa seli) istiaresiyle birleşerek ne kadar tehditkâr ve tedirginlik verici noktalara vardığını görmek için Mehmet Akif'in vaaz metnine bakılabilir: "(...) Bütün insaniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet *coşkun bir sel* gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. *Bu selin önünde durulamaz.* İşte *biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz*. Ey cemaat-ı müslimin! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız; zira *taht-ı saltanat gıcırdıyor*. Böyle giderse -el-iyâzü billah- o da devrilecek. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızların taht-ı idaresindeki dindaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse, eğer İngiltere Hintli kardeşlerimize şimdilik ses çıkarmıyorsa... iyi biliniz ki hep çürük çarık yine bu hükümet sayesindedir. Maazallah *bu giderse hepsinin gittiği gündür*. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o biçareler de mahv olacaklar" (Mehmed Akif, "Mevize", *Sebilürreşad*, IX / 230, s. 375, 29 Safer 1331/12 K. sâni 1328).

Osmanlı Devleti'nin asırlarca süren iktidarının zevale doğru gitmesi ve İslâm dünyasının neredeyse bütün coğrafyalarının istila ve işgale uğraması ile Osmanlıların zevali arasında doğrudan irtibatlar kurulması bu tedirgin halet-i ruhiyeyi beslemiş gibidir.

2. İslâmcıların, kurtuluş ve kalkınma (*terakki, teâli, ihya, ıslah, tecdid, tekâmül, intibah, istihlas, necat...*) için "parçalanmış ve halkaları kopuk bir tarih" telakki-

Namık Kemal

CEMİL KOÇAK

Namık Kemal üzerinde çok konuşulmuş ve yazılmışsa da, gerçekte onun siyasî fikriyatına ilişkin yeterli, kapsamlı ve derinlikli tahlil denemeleri, hiç dememek için böyle yazıyorum, pek az yapılmıştır. Bu alandaki en önemli, kapsamlı, derin bir kavrayışa sahip, kendi içinde tutarlı ve Batı siyasî fikir tarihi ile karşılaştırmaları ihtiva eden ve nihayet, aktaran değil, analiz eden bir çalışma, hiç kuşkusuz, Şerif Mardin'inkidir ("*Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*"). Bu ne kadar övülse yetersiz kalacak çalışmanın ardından, neredeyse kırk yıl geçmiş olmasına karşın, bırakınız aşılmasını -M. Türköne'nin *İslâmcılığın Doğuşu* adlı kitabı Türkiye'de modern siyasî düşüncenin oluşumunda Namık Kemal'in yerini konumlandırmak açısından önemli çalışması dışında- onun yanında anılmaya değer bir başka çalışmanın yapılmamış olması dikkat çekicidir. Belki daha da hayret verici olan nokta, Namık Kemal'in 100. Doğum Yıldönümü münasebetiyle, 1942 yılında yayımlanan ve içinde yer alan yazılardan alelacele hazırlandığı anlaşılan "*Namık Kemal Hakkında*" adlı derlemede de, bazı yazarların, Namık Kemal üzerine eğilecek araştırmacıların, özgün malzeme bulmakta karşılaştıkları güçlükleri anlatmalarıdır. Yine de bu derlemenin sonunda yer alan bibliyografya çalışması, var olanlar arasında belki de en önde gelenidir. Namık Kemal'in gazete makaleleri o günden bugüne hâlâ derlenmemiştir ve var olanlar da seçmeci ve dağınıktır. Diğer yandan, mektuplarının toplu ve bütünsellik taşıyan bir sunumu mevcuttur. Namık Kemal hakkında yazılmış en kapsamlı (iki cilt), fakat bir o kadar da yığınsal bir derleme, yine çok eski bir tarihlidir (1944 ve 1949) ve Mithat Cemal Kuntay'a aittir ("*Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*"). Onun hakkında yazılanlar, genellikle edebî yönüne yöneliktir. Şiirleri, romanları, hatta tiyatro oyunları bu bahistendir. Gazeteciliği, siyasî fikirlerinin bir yansıması olarak kabul görür. Namık Kemal, kendinden sonra gelen bütün nesiller tarafından, heyecanlı bir yurtsever, vatan ve hürriyet şairi olarak bilinir ve tanınır. İstibdat idaresinin zulmüne ve gadrine uğramış bir sürgündür. İdealleri uğruna hayatını feda etmiştir ve

sinde karar kılmaları, İslâm dünyasının gerilemesini (*tereddi, tedenni, inkıraz, izmihlal, inhilâl, tefessüh, cümûd, atalet...*), pek de tartışmadan, bir vakıa olarak kabul edip bunun sebeplerini, doğrudan İslâm'da değil Müslümanların yaşantılarında yani İslâm'ın tarihinde aramalarının bir neticesidir (gerçek İslâm / tarihi İslâm ayrımı). M. Şemsettin (Günaltay)'ın, başlığı da "Terakkimize mani olan İslâmiyet değil bize öğretilen Müslümanlıktır" olan makalesinde söyledikleri, söz konusu etmeye çalıştığımız bakış açısının, hususen oryantalistik tezlerin Müslüman aydınlar arasında ne kadar yaygın bir kabule mazhar olduğunun güzel bir örneği olsa ge-

örnek alınması gereken bir siyaset ve mücadele adamıdır.

Namık Kemal, Osmanlı yönetici eliti içinden ve aristokrat bir aileden geliyordu. Gerçi aile, Namık Kemal'in neslinde varlığını büyük ölçüde yitirmişti, ama zaman zaman gözden düşülse de, geleneksel devlet hizmeti içindeydi. Babasının Saray'da müneccim olması dikkate alınırsa, iki nesil arasındaki zihniyet farkı ya da sürekliliği belki daha iyi anlaşılabilir. Osmanlı yönetici eliti, bir yandan modernleşme adımlarını atma gayreti içindeyken ve Tanzimat Fermanı, bu kırılmayı ya da *dönüşümü simgelerken, bir yandan* da, bu adımların atılmasında en uygun zamanın tespiti için müneccimden yardım beklemekteydi. Sadece bu sahne dahi, 19. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı'yı anlamak bakımından önemlidir. Namık Kemal'in eğitimi büyükbabası tarafından üstlenilmişti. Yeni açılan modern okullara da gitmişti, ama düzenli bir eğitimden de uzak kaldı. Büyükbabanın taşra memuriyetleri buna engeldi. İstanbul'a taşradan gelişi sırasında, geleneksel olarak ve beklenebileceği gibi, daha 16 yaşında evlen(diril)mişti bile... Karısı hakkında pek az şey biliniyor. Belki de hemen hemen hiç... Onun yeni yeni yıldızı parlamaya başlayan Tercüme Odası'ndaki 17 yaşında başlayan memuriyeti çok şey vaat ediyordu. Memuriyet



Namık Kemal, İslâmî ve modern Batılı siyaset kavramlarının 'millî' sentezini aradı.

yaşamındaki hamilerinin siyasî iktidarın uzağında kalması sonucunda, memuriyet kariyerinden bir süre için uzaklaşacak ve 22 yaşında *Tasviri Efkâr*'da yazmaya başlayacaktır. Şinasi ile tanışıklığı burada bir hayli ilerler. Lakin Ziyad Ebüzziya'nın kaleme aldığı, fakat Hüseyin Çelik tarafından hazırlanan mükemmel bir biyografi (*"Şinasi"*), ileride Yeni Osmanlılar arasındaki kişisel ve düşünsel plandaki ayrılıklarının neler olduğunu tasvir etmektedir. Yine Hüseyin Çelik'in bir başka

rektir: "Terakkiyatımıza mani olan, tedennimizi intâc eden âmil-i esasî acaba dinimiz midir? Kürre-i arzın kıtaât-ı muhtelifesinde sakin olan İslâmların hal-i sefalet-iştimâline bakılırsa bu sual öyle kolay kolay reddedilemez gibi görülür. Filhakika bugün dünyanın her tarafındaki İslâmların esarete mahkûm, zillet ve sefalete gömülmüş oldukları bir hakikat-ı katiyyedir. Bunu hiç kimse inkâr edemez. Sefalet ve inkırazın esbabı teharri edilirse, ulema kisvesine, derviş kıyafetine, şeyh libasına bürünmüş fakat ilimden, irşaddan bîhaber oldukları halde hakiki alim ve mürşidlerin makamlarını gasb etmiş olan bir kısım ademlerin bu hususda mü-

mükemmel araştırması da (*"Ali Suavi ve Dönemi"*), Yeni Osmanlılar çemberini tamamlar. Namık Kemal'in Avrupa macerası dört yıl sürecektir (1867-1871). Gerek Avrupa'daki ve gerekse dönüşünden sonraki basın hayatı zikre değerdir. 1873 yılında başlayan Magosa'daki sürgün yaşamı, 1876 yılında yeniden ikbale kavuşma ile sona erecekse de, 1877 yılından sonra taşra memuriyetleri dönemi başlar ve bu şekilde de noktalanır. Ege ve Akdeniz adalarındaki memur statüsündeki sürgünlüğü söz konusudur. 1888 yılında öldüğünde 48 yaşındaydı.

Yeni Osmanlılar hareketinin önde gelen ve bugün için geniş kitleler tarafından ismi hatırlanabilen bu yegâne siyasî şahsiyetinin siyasî projesi yakından tetkik edildiğinde, modernleşme yanlısı Osmanlı yönetici elitinin, Batı'yı algılama ve değerlendirme perspektifleri ile Tanzimat'ın modernleşme yanlısı paketine yönelik eleştirileri ve katkıları daha iyi anlaşılacaktır. Yeni Osmanlılar hareketinin diğer üyelerinden esaslı farkı, bir siyasî teori ve felsefe geliştirme çabasıdır ki, tek başına bu bile takdire şayandır. Geleneksel İslâm/Şark/Osmanlı siyasî düşüncesi içinde, Batı klasik siyasî düşüncesi, teorisi ve felsefesi ile karşılaşmak ve bu temelinden farklı iki alan arasında bir uzlaşma girişiminde bulunmak, Osmanlı entelektüel hayatı açısından dikkat çekici bir dönüm noktası sayılabilir.

Namık Kemal (ve genel olarak Yeni Osmanlılar) açısından güç bir görev söz konusuydu. Daha önce yapılageldiği ve daha sonra da sık sık yapılacağı gibi, bir "medeniyet projesi"ni tarif etmeleri gerekiyordu. "Batı Medeniyeti" karşısında, algıda ve kabulde bir seçicilik söz konusuydu. Bu, yalnızca Osmanlı/Türk siyasî düşüncesinin gündemi değildir. "Batı Medeniyeti Sorunu" ile karşı karşıya kalmış olan bütün toplumların ve coğrafyaların ortak paydasıdır. Hepsi de, kendi geçmişlerini ve varlıklarını belirli ölçülerde koruyarak, medenileşmenin yollarını yeniden keşfetmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan, ne Namık Kemal, ne Yeni Osmanlılar ve ne de Osmanlı/Türk tecrübesi özgün bir örnektir. Namık Kemal olsun, diğerleri olsun, "Batı Medeniyeti" karşısında "Doğu/Osmanlı/İslâm Medeniyeti"ni ısrarla ve sabırla savunagelmişlerdir. Burada özgün olan, uzlaşma çabasının kendisi değil, çabanın içeriğidir.

Namık Kemal için İslâm birliği de bu çerçevede önem kazanıyordu. Namık Kemal, Batı siyasî düşünce ve teorisini İslâmî model ile uyuşturma çabasında yalnız değildi, ama en ziyade çaba harcayanlardan biriydi. Onun bakış açısından, Batı liberal siyaset felsefesi, özünde, "gerçek" İslâmî yöne-

him bir rol ifa etmiş oldukları anlaşılır. Fakat gerek dinin bugün almış olduğu şekle gerek bu gibi cahillerin telkinât ve tefsiratına bakarak hüküm vermek hiçbir vakit doğru ve mantıkî bir hareket olamaz. Mani-i terakki olup olmadığını dinin kendisinde aramamız icab edeceği gibi dini anlamak için de hakiki alimleri, fazıl şeyhleri, vasıl dervişleri dinlemeliyiz. Ancak bu tetebbu'dan sonradır ki terakkimize mani olan İslâmiyet-i *hakikiye* olmayıp *bugünkü Müslümanların din-i fıtrîden pek uzak olan hurafe-âlûd akideleri, esâtirî ananeleri* olduğu hakikatı tecelli eder" (Günaltay, 1331[1915] : 91-92).

Tablonun geneline bakıldığında şu

tim esasları ile uyum halindeydi. Hatta, sadece uyumdan da söz edilemezdi, çünkü zaten klasik İslâm, bütün bunları da ihtiva etmekteydi. Sorun, teorik olmaktan ziyade, uygulamadaydı. Sorun, unutulmuş bir geçmişi yeniden hatırlamaktaydı.

Namık Kemal açısından hürriyet, Osmanlı coğrafyasının bütünlüğünün korunması açısından da önemliydi. Tıpkı hukuk gibi... Hukuk, eşitlik ve hürriyet, söz konusu coğrafyadan kendisini ayırarak, bütün bunlara kavuşmayı hayal eden gruplar açısından birleştirici yeni bir formül olarak tasarlanmıştı. Aslında, bu formül, Tanzimat Fermanı'ndan bu yana sürdürülen bir geleneğin devamı sayılmalıdır. Onun fikrince, bütün bunlar bir Osmanlı vatanı fikri yaratacak ve bu coğrafya içinde yaşayan farklı bütün grupların bu vatanı savunmasını sağlayacaktır. Bir iyimser beklenti de, bu sayede, ünlü "Şark Meselesi"nin sona ereceği yolundadır. Namık Kemal için Osmanlı/İslâm tarihi bu bakımdan da aynı görüş zaviyesinden değerlendirilmeliydi. Onun tarihe bakışını belirleyen açı da budur. Namık Kemal için tarih, siyasî pozisyonunu sağlamlaştıran, onu temellendiren önemli bir argümandır. Bu yaklaşım tarzı, bir hayli tanıdıktır. Osmanlı coğrafyasının bir arada kalabilmesinin temini de, aslında "hürriyeti efkâr"ın bir başka argümanıdır. Vatan fikri, bu bakımdan, ayırıcı değil, birleştirici bir görüştür ya da öyle değerlendirilmelidir.

Namık Kemal'in gazeteciliği, kamuoyu ve yaratılması süreci ile yakından ilişkilidir. Osmanlı/Türk kamuoyunun varlığının keşfi ve ona hitap etmenin gereği ve yararı, önemli bir adım olarak görülmelidir. Gerçi bu sözü edilen kamuoyu, bugün kullandığımız anlamdan çok daha dar bir çevreyi ifade eder. Hatta sadece İstanbul efendilerine yönelik olduğu söylenerek, küçümsenebilir de... Ama yeni bir bakış açısı olarak önemlidir. Onun edebî cephesi de, aslında bu bakış açısının değişik tezahürlerini yansıtır. Önemli olan, fikirlerin deklare ve ikna edilmesidir. Aynı zamanda, gazeteler, hem kendileri ve hem de kamuoyu adına denetleme görevi ile karşı karşıya idiler. Namık Kemal için, bütün yazılanlar, kamuoyunun eğitilmesi açısından bir misyona sahipti. Çünkü, kendisi de kamuoyunun bütün bu görevleri yerine getiremeyecek kadar güçsüz olduğunun muhtemelen farkındaydı. Bununla birlikte, bu türden görüşleri şidetle reddetmeye devam edecektir. Fakat, bütün yazdıkları da "kamuoyunun eğitiminin" bir parçası sayılmalıdır.

Namık Kemal, fikir özgürlüğünü savunur, ama bazı yazılarında kendince doğru olmayan yönlere doğru açılan matbuatı da eleştirmekten geri dur-

türden tasvirlere de sıkça raslanacaktır: Bir zamanlar cihanın en güçlü ve terakki etmiş unsuru olan Müslümanlar bugün sefalet içindedir. Zamanında her biri bir medeniyet mamuresi olan İslâm beldeleri bugün harabe ve virane halindedir. İnsanlık tarihini gayret, cesaret ve kahramanlık menkıbeleri ile dolduran Müslümanlar bugün atalet ve meskenet girdabına düşmüştür... Çünkü "evvelki Müslümanlar hakikatın perestişkârı idiler, şimdiki İslâmlar ise hurafatın esiridir. Evvelki Müslümanların 'din'i onlara sa'y u irfan nurları îsâr ediyordu, şimdiki Müslümanların akideleri ise kendilerini zulmet ve hüsran uçurumlarına

maz. Onun ahlakçı zihniyeti, bu türden ilkesel bir meselede de kendisini hemen gösterir. Elbette "hürriyeti efkâr"dan söz etmek önemlidir, ama bu ilkeyi savunurken ortaya konulan argümanlara da dikkat etmek gerekir. Bu denli yüksek ideallerin savunulmasında kullanılan argümanların da kendi içinde tutarlı olması gerekir. Namık Kemal açısından, özgür basının kendince yararları vardır ve basın, bunun için, bu yararlar açısından özgürlüğü hak etmiştir. Burada yarar ile özgürlük arasında kurulan doğrudan bağlantı, nihaî tahlilde, yararsız görülecek alanlarda özgürlüğün sınırlarını da kendi içinde taşımaktadır.

Hürriyet, siyasete doğrudan katılım anlamına geliyordu ve bunun da siyasî mekanizmaları kurulmak durumundaydı. Namık Kemal açısından, istibdat idaresine karşı, ancak ideal ölçüde olabilecek, fakat Osmanlı açısından düşünülmesi mümkün olmayacak Cumhuriyet yönetimi bir tarafa bırakılırsa, meşruti bir monarşi gündeme gelebilirdi. Osmanlı Hanedanı'nın ve sultanın ve hilafetin kutsal haklarının saklı tutulduğu ve diğerleri ile kıyaslandığında, temsili niteliği bir hayli tartışma götürür bir meşruti monarşi modeli kurulmak isteniyordu.

Namık Kemal, kamuoyunun yönetimde/siyasette bir başka temsil ve denetim organı olarak "Meclisi Şûrâyı Ümmet"i görür. Bu organ, "meşveret" usulünün pratikteki uygulamasıdır. Gerçi Namık Kemal, Batı siyasî felsefesi ışığında, özellikle Locke, Hobbes, Rousseau ve Montesquieu'den yararlanarak, temel siyasî çerçevesini geliştirmeye çabalıyordu, fakat onun yapmaya çalıştığı esas iş, Batı siyaset teorisinin, özünde, İslâm siyasî felsefesinin dışında olmadığını göstermekti. Bu çok önemliydi, çünkü, ilk olarak, bu şekilde Batı'dan alınabilecek bir kurum, kavram ve teori, "ithal" ya da "kopya" olmaktan kendiliğinden kurtulacak ve Osmanlı/İslâm toplumunun öz değerlerini yansıtmış olacaktı. Bu noktada, Namık Kemal, Tanzimat'a yönelik eleştirilerini haklı çıkarmış oluyordu. İslâm siyasî felsefesinin bu yöndeki bütün zorlamalara ve yakıştırmalara karşın, gerçekte Batılı bir siyasî temsil sistemini ne ölçüde ihtiva ettiği ya da edebileceği hayli tartışma konusu olmakla birlikte, Namık Kemal için bu nokta bir önkabuldü. Üzerinde tartışılması dahi caiz sayılmazdı. Bütün Osmanlı/İslâm siyaset tarihi, bu açıdan yeniden gözden geçiriliyor, adeta yeniden yorumlanıyor ve olgusal planda, Namık Kemal'i haklı çıkarabilecek şekilde yeniden değerlendiriliyordu. İslâm'ın özü meşveret idiyse, Osmanlı Devleti'nin kuvvetli dönemleri, aslında bu danışma yönteminin revaçta olduğu dönemler

doğru sürüklemektedir" (Günaltay, 1332 [1914]: 3-5). İlk bakışta tarihin bir dönemini methetme/benimseme gibi gözüken bu tasvirler tek başlarına alındıklarında yanıltıcıdırlar, çünkü ana söyleme bakıldığında tasvirlerdeki müspet tarihi dönemlerin, dönülmek istenen yerler olmaktan çok bugünün kötü durumunu ortaya koyabilmek için bir araç seviyesinde kullanıldıkları görülecektir; vurgu yapılan esas şey geçmişteki bazı dönemlerin iyilikleri ve üstünlükleri değil bugünün kötü ve zayıf durumudur. Ayrıca müspet dönemlerin, tarihin hangi zamanına tekabül ettikleri de pek belli değildir.

olarak yansıtılıyordu. Sadece bu kadar da değil... Bir kuvvetler ayrılığı da söz konusu idi. Sultan, ulema ve yeniçeriler, bu üçgenin tarafları idiler. Toplum sözleşmesi, biat kavramı ile eşleştiriliyordu. Aslında bütün bunlar, şeriatın öngördüğü hususlardı. Namık Kemal açısından şeriata uyulması, bütün bunlara uyulması anlamına geliyordu. Sultan, şeriat hükümlerini uygulamak ve adaleti sağlamakla görevliydi ve öyle de kalmaya devam edecekti. Bu, geleneksel Osmanlı yönetim felsefesinin onayıydı. "Kerim devlet" formülü geçerliydi. Ayrıca, Namık Kemal güçlü bir ahlakçı olarak, İslâm ahlakını da bu çerçeve içine yerleştirmekte geri kalmamıştı. Bu şaşırtıcı derecede eklektik siyasî teori çabası, ilk olmak bakımından dikkate değerse de, güncel siyasetle ilgili organik bağları açısından ve kendisinden sonra gelecek tutarlı siyasî düşünce geleneksizliğine temel olması bakımından manidardır. Namık Kemal, geleneksel İslâm/Osmanlı siyasî felsefesini, Batılı bir teorik çerçeve içinde sunarken, aslında, gelenek ile modern arasında, geleneksel olanı modern bir kap içinde sunmanın çabası içindeydi. Tutarlı olmayabilir, ama çabası takdire değerdir. Siyasî pozisyonları savunmak için, tutarsız ve hatta kendi içinde çelişkili siyaset teorisi geliştirmek konusunda ısrarlı olmak ve aksini gerçekleştirmek için herhangi bir hassasiyet göstermemek de, gelecek kuşaklara yönelik bir başka siyasî düşünce mirası olarak kabul edilmelidir. Namık Kemal'in yazdıkları anayasal bir rejimin temel ilkelerini ortaya koymak bakımından dikkate değerdir. Fakat bir anayasal sistemin kuruluş mantığı bundan ileri olmalıdır.

Namık Kemal için olsun, kendisinden öncekiler ve sonrakiler açısından olsun, siyasî teori, tek başına önemli bir hareket noktası değildi ve olamazdı da... Aksine, onların ortak paydası, mevcut siyasî sorunlar ve pozisyonlar açısından, önceden saptanmış sorunların çözümü yolunda, hatta bu çözüm yollarını ve şekillerini haklı çıkaracak ve meşru gösterecek bir siyasî teori yaratmaktı. Önce siyasî endişeler ve ardından da bu endişeleri giderecek bir teori geliyordu. Siyasî teori siyaseti değil, tam aksine, günlük siyaset teoriyi tayin ediyordu. Arzu edilen, sorunların bir şekilde çözüme kavuşturulması olduğundan, teorinin kendi içindeki tutarlılığı önem taşıyamazdı. Bu, ancak olabildiği kadar olabilecekti. Önemli olan nokta, teorinin, sorunların çözülebilir olduğunu göstermesi ve hatta kanıtlamasıydı. Namık Kemal'in, bundan söz edilebilir olduğu ölçüde, siyasî teorisi, bu temel çerçeve içinde inşa edilmişti. Yegâne örnek değildi ve hiç olmayacaktır.

Kopuk tarihin, birbirinden uzaklaşmış hatta irtibatsız hale sokulmuş iki parçası vardır. Biri asr-ı saadet (altın çağ) olarak kavramsallaştırılan Hz. Peygamber ve 4 halife devri, diğeri "eski rejim" haline de dönüştürülen Emevilerden itibaren bütün İslâm tarihi. Bu algılama kalıbı ve davranış tarzı, geçmişi/tarihi kendine özgü kuvvet ve zaafları olan ve esas itibariyle tasfiye edilemez bir tecrübeler ve imkânlar hazinesi olarak görmek yerine onu taşınması güç bir yük ve işe yaramaz hantal bir yapı, Akif'in diliyle söylersek "tekerrür" (olumsuz ve bıktırıcı tekrar) olarak değerlendirmenin ürünüdür. Tarih olduğu yerde ve olduğu gibi değil bulunması

istenen/gereken yerde aranmaktadır.

Meseleye Türk tarihi açısından bakıldığında bir başka dikkat çekici hadiseyle karşılaşılacaktır. Bu, İslâm tarihi tecrübesi içinde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin da kaydadeğer bir yer tutmaması, çok az istinasıyla bu uzun ve ilmî, siyasî, kurumsal açılardan ihmal edilemeyecek dönemlerin de istibdat (eski rejim) söylemi içinde, örtülmesi, kaybolup gitmesidir. Yeni Osmanlılar'da (hususen Ali Suavi ve Namık Kemal'de) kısmen var olan Osmanlı Devleti'nin bazı dönemlerini, Divan-ı Hümayun, yeniçeri ocağı gibi bazı teamül ve kurumlarını istisna etme dikkati giderek zayıflayacak ve istisnalar (tarihin müspet alanları) görülmez hale gelecektir. (II. Abdülhamit devrinde başlayan, II. Meşrutiyet döneminde daha da canlanan, Cumhuriyet yıllarında ise "Türk tarih tezi"ne dönüşen millî tarih arayışlarının, büyük açıklama kalıplarına varamayışının ana sebeplerinden biri de Osmanlı tarihini bir tür paranteze alma çabalarının giderek artış göstermesi olmalıdır).

İrtibatsızlaştırma ameliyesinin daha bariz bir şekilde ve bütünlük içinde görülüp anlaşılabilmesi için "ideal" tarihin yaşandığı dönem olarak asr-ı saadet tarihinin, aynı zamanda peygamberler ve hak dinler tarihi olan İslâmiyet öncesi tarihten koparıldığının da önemli bir mesele olarak hatırda tutulması gerekir. Koparılan bu alt/arka halkanın adı, yeniden tanımlanan ve sanırım İslâm tarihinin hiçbir döneminde göremeyeceğimiz şekilde gerilere itilen, olumsuzlaştırılan "israiliyat"tır. Bu ameliye İslâm ilim ve kültür tarihinde güçlü olarak var olan, tarihe bir insanlık tarihi olarak bakma ve tarih kitaplarını Hz. Adem'le başlatma geleneğini de ciddi olarak etkilemiştir. Bu ise tarihin bütünlükten uzaklaşarak küçülmesinden ve tarih zaviyesinin, ufkunun daralmasından başka bir şey değildir.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin, modernleşme tarihimizin yeni rejim arayışları çizgisindeki büyülü alanlarından biri olarak meşruti idareyi meşru (şer'i) hale getirmek ve tabii "eski rejim"le aynileştirileren istibdadı gayrimeşru bir şekle sokmak için yaptığı yorum ve buna bağlı olarak İslâm tarihi sınıflandırması bu açıdan önemli olmalıdır: "Biz *istibdat* dedikçe, hatırımıza yalnız Abdülhamid-i Sâni'nin rub' asırlık saltanatı geliyor. Halbuki *Emeviye'nin galebesiyle beraber*, yani *bin bu kadar sene*dir, Müslümanlar, *pek kısa ve az müstesnasıyla* hep istibdat ile idare edilmişlerdir. Kâh yalnız *istibdad-ı idari*, kâh *istibdad-ı dini* ve bazen her ikisi birleşerek milleti *esire*, vatan-ı İslâm'ı *harabe*ye çevirmiştir. İşte bu medid edvar-ı istibdaddır ki bütün Müslümanlara fena istidadât iras etmiştir. Fakr u meskeneti tebcil, riya vü kitmanı tecviz, itaat-ı mutavaata vesaire gibi" (Ahmet Hilmi, "Fenalık nerede?", *Hikmet*, nu. 34, s. 1-2, 5 Zilhicce 1328 / 25 T. sani 1326). Şehbenderzâde döneminin temsil gücü yüksek bir tercümanıdır ve tahmin edilebileceği gibi yalnız değildir.

Bu tanımlama ve akıl yürütmelere göre intibah ve necat için şimdi yapılması gereken şey, (aktüel) tarihin asr-ı saadete göre tadil edilmesi ve yeniden inşasıdır. "Kopukluk" ve "halka" istiarelerine göre söylersek, İslâm tarihinin problemli ve çürük gözüken/öyle kabul edilen "bin bu kadar senelik" çok uzun halkalarını devreden çıkararak yeni halkayı, problemsiz ve güçlü kabul edilen ilk halkalara bağlama ve bundan yeterli bir güç devşirme teşebbüsü de diyebiliriz. İlk bakışta büyüleyici, parlak ve cazip gibi gözüken bu tasarımın mantıken doğru olup olmadığı ve tarihi atlayarak uzun, yüksek köprü kurma düşüncesinin uygulanabilirlik derecesi, nihayet yapısal dönüşümün imkânı gibi ciddi meselelerin tartışıldığına dair kayda değer metinlere ve işaretlere rastlamadık. Yani geçmişle ilgili neyin, niçin gözardı edildiği ve bunun muhtemel ma-

liyetleri muhasebe dışında kalmış gibi gözüküyor. Sürekli vurgulanan husus, İslâm'ın bütün iyilikleri (ilerleme, bilim, medeniyet...) zaten içinde barındırdığı, Avrupa'nın İslâm'a meydan okuyacak seviyeye gelişini Müslümanların terk ettikleri İslâmî ilkeleri/Kur'anî hakikatleri benimsemelerine borçlu oldukları, şairane bir deyişle "bizim dinimizin onların hayatı, onların hayatının ise bizim dinimiz" haline geldiğidir. Bu tasvir ve yargıların esas sebebi, dönemin maddi ve psikolojik ağır şartlarının tesiri altında "acil ve uygun" çözümler peşinde olmanın getirdiği -belki de kaçınılamayacak- körlükler, ihmaller olsa gerektir.

3. Çağdaş İslâm düşüncesinin ve İslâmcılık hareketinin önemli kavramsal çerçevelerinden biri olan "kaynaklara dönüş" hareketi de bu yeni tarih tasarımının ayrılmaz parçalarından biridir. Kaynaklara dönüşten neyin kastedildiğine bakıldığında asgari iki nokta dikkati çekmektedir: 1. Bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur'an ve Sünnet'i esas almak, 2. Bağlayıcı uygulama olarak asr-ı saadeti öne çıkarmak. Bu asgari iki vurgulu noktanın satır aralarına nüfuz edildiğinde, örtük olarak dile getirilen geçmişe/tarihî İslâm'a yönelik tenkitlerden biri, tarihî tecrübe içinde bu iki alanın; kaynakların ve asr-ı saadet uygulamasının göz ardı edildiği, en hafif tabiriyle ihmale uğradığıdır. İkincisi tarih içinde ortaya çıkan anlama ve yaşamaya dönük İslâmi yorumlar asla sadakat açısından ciddi problemler taşımaktadır. Üçüncüsü icma, mezhep, müctehit kavramlarına yüklenen anlam ve verilen değer üzerine yükselen, meşruluk kazanan ulema ve ilim hiyerarşisi, giderek kaynakları perdelemiş, bu ise bir taraftan ulemanın söylediğini nas hükmüne çıkarmış diğer taraftan da yeni yorumları imkânsız denecek derecede zor hale getirmiştir.

Akif'in "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı" mısralarında en üst ifadelerinden birine bürünen bu yöneliş de tarihi, tarih içinden akarak gelen "kaynak"ların bizzat kendilerini, yorumlarını ve bunlara bağlı olarak ulemanın otoritesini paranteze alarak benzer bir köprü inşası öngörmektedir. Kavisi hayli yüksek, çapı epeyce uzun bu köprü kurma yönelişinin nerelere doğru seyrettiğini göstermesi açısından Fazlurrahman'ın düşüncelerine yer verilebilir: "Burada önerdiğimiz tefsir usulü, iki türlü hareketi içermektedir: *Önce zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmeli; sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz.* (...) İki hareketten birincisi iki aşamayı içerir: 1. Bir ayetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun taşıdığı önemi veya manasını anlamak (...) Şu halde birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir. 2. Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları umumi olan ahlaki - toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak. (...) Önerdiğimiz tefsir usulündeki ilk hareket, özelden genele, yani Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir. İkinci hareket ise (genelden özele) çıkarılan bu genel görüşten, şimdi (kendi zamanımızda) formüle edilerek uygulanması gereken, şu andaki duruma yöneliktir. Yani çıkarılan genel (ilke), *şu andaki somut toplumsal - tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde* birleştirilmelidir. Bu da yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir. (...) Bu her iki hareketi, diğer iki aşama ile birlikte başarılı olarak uygulayabildiğimiz ölçüde, Kur'an'ın emirleri ve yasakları zamanımızda yeniden canlılık ve etkinlik kazanacaktır. Bu durumda ilk hareket temelde *tarihçi*ye düşen bir görev olduğu

halde, ikincisi açıkça *sosyal bilimci*nin aracılığını gerektirmektedir. Fakat asıl 'etkin yönlendirme' ve 'ahlak mühendisliği' görevi *ahlak*çının işidir. İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının vardığı sonuçları düzelten (bir ölçü) görevi yapacaktır. *Zira vardığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir*" (Fazlurrahman, 1990: 73 - 76).

Açıkça görüldüğü gibi Fazlurrahman'ın çözüm olarak teklif ettiği Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası (kaynaklara dönüş) iki zaman kaidesi üzerine oturuyor: Biri Kur'an'ın indirildiği dönem, diğeri şimdi içinde bulunduğumuz zaman. Metodoloji üzerine de metinler kaleme alan bir bilim adamı olarak Fazlurrahman'ın, tefsir ve ilgili ilimlerdeki hâlâ kuşatamadığımız tarihi birikimi ve tecrübeyi bu kadar kolay atlaması ve bu atlamanın imkânı/imkânsızlığı problemi üzerinde neredeyse hiç durmaması, ancak kaynaklara dönüş hareketinin tabiatı doğru ve derinliğine tanındığı zaman normal karşılanabilir. İktibas ettiğimiz bu satırlar arasında yazar, 14 asır gibi uzun bir zaman dilimi içinde Kur'an'ı anlama uğrunda gösterilen devasa çabaları çok cılız ve ve sönük ifadelerle geçiştiriyor, atlıyor (Fazlurrahman, 1990: 75). Tefsir ilmini tarihçi, sosyal bilimci ve ahlakçıya bırakması kadar "uyum" ve "başarısız"lık üzerinde vurgu yapması da nasıl bir halet-i ruhiye içinde bulunduğunu göstermesi açısından kayda değer olsa gerektir.

4. Parçalanmış ve kopuk tarihin tezahür alanlarından biri de 19. ve 20. yüzyılın büyülü kavramlarından "medeniyet" ve "terakki"ye eşlik eden "ulûm ve fünûn" etrafında halelenmiş görünmektedir. Çağdaş Türk düşüncesinde ulûm ve fünûn'un hangi anlamları taşıdığı, hangi ilimleri ve bilimleri ifade ettiği ve neleri dışladığı henüz analitik olarak ortaya konmuş olmamakla beraber konumuz itibariyle üç yönünün çok bariz olduğu söylenebilir: Birincisi, İslâm dünyasında çok köklü bir geleneği olan ve birbiriyle irtibatlı fakat farklı çokça disiplin içinde ele alınan "ilimler tasnifi" dairesini kırarak anlaşılmaz, hatta önemsiz hale getirmesidir. Bu da ister istemez ilim kavramını ve ilimler hiyerarşisini zayıflatan, belirsizleştiren, neticeleri itibariyle de neyin, hangi çerçevede söylendiğini ve mantığını anlamayı zorlaştıran bir fonksiyon icra etmiştir. İkincisi, felsefî arkaplanı, tarihî macerası ve ana hedefleri çok alt düzeyde kavranan, bu yüzden de İslâm kültüründeki "ilim" kavramıyla neredeyse aynileştirilen modern bilimin ve onun verilerinin, "bilim fetişizmine" varacak ölçüde mutlaklaştırılarak tefsir ve kelam başta olmak üzere bütün İslâmî ilimlere bulaştırılmasıdır. Dinin yerini alma iddiasında olan insan merkezli ve akılcı modern bilimin, İslâm dininin, hususen Kur'an'ın mucizeliğinin, 19. yüzyılın pozitivist mantığı içinde savunulması için uygun bir araç olduğuna/olabileceğine dair güçlü bir kanaat oluş(turul)muş ve "İslâm'ın mani-i terakki" olduğu, bilimle, akılla barışık olmadığı yolundaki oryantalistik tezleri çürütmek veya bu ağır yükten nispî de olsa kurtulmak doğrultusunda çokça çaba sarf edilmiştir. Tarih, hadis, siyer, ilmihal, teracim-i ahval ve menakıp kitaplarında önemli bir unsur olarak yer alan mucize, keramet türünden rivayetlerin gerilere doğru itilmesi, toplumsal hafızada itibar kaybına uğratılması; bir kısmının reddedilmesi, bir bölümünün ağır tenkitlere konu olması, büyük bir yekûnunun da mevzu hadis, uydurma haber, israiliyat, hurafe, batıl inanç... seviyesine indirilerek tasfiyesi, gittikçe hakimiyetini artıran bu bilim fetişizminin beklenebilir ağır bedelli neticeleridir.

Tarihteki kopukluk açısından daha da önemli olan üçüncüsü, İslâm dünyasında

ilmin 19. yüzyıldan sonra durduğu, gerilediği şeklindeki oryantalistik kanaatleri bir şekilde benimsemiş, kuvvetlendirmiş ve yerleştirmiş olmasıdır. Hemen hiçbir ikna edici delil ileri sürmeden ilim ve fen açısından *Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini* geri plana iten, dışlayan ve alt bir kategoriye indiren bu görüşün, çağdaş Müslüman aydınlar tarafından kolaylıkla ve neredeyse ittifakla benimsenmesi tesadüfi değildir. Burada Müslüman aydınların, bir kısmını yukarı da vermeye çalıştığımız ve tevarüs mekanizmalarını işlemez hale getiren parçalı tarih telakkileriyle zımni bir uyum arayışı söz konusudur. 12. yüzyıl sonrasında İslâm dünyasında ilmin durduğu tezinin, akademik olarak birçok açıdan tenkit edilip geçersiz kılınmasına rağmen Müslümanların zihninde hâlâ itibarını koruyor olması da ancak bu "uyum" anlayışıyla irtibatlandırıldığında anlaşılabilir.

HİLAFET-SALTANATTAN MEŞRUTİYET'E

Çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin evleviyetle siyasî düşünce veya siyasete bağımlı bir düşünce ağırlıklı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Siyasî aklın ve Müslüman aydınların esas olarak çözmek istedikleri problemin, devletin nasıl fiilî ve psikolojik çöküşten kurtulacağı; dinî kelimelerle söylersek Müslümanların küfrün (Avrupa'nın, Rusya'nın) karşısındaki mağlubiyetlerinin nasıl durdurulacağı *meselesi olduğunu biliyoruz.* Islahat hareketlerinin askerî alanla ve buna bağlı olarak mektepleşme süreciyle (ordunun donanımıyla alakalı teknik ve mühendislik eğitimiyle) başlamış olması, büyük ölçüde askerî yetersizliklerle sınırlı görülen mağlubiyet problemini çözmekle doğrudan irtibatlıdır. Bu aşamada askerî modernizasyonun ve modern eğitimin aynı zamanda ciddi siyasî, dinî, sosyal ve kültürel altüst oluşlara, kurumsal değişmelere, zihniyet zıtlaşmasına sebebiyet vereceği gerçeğinin yeteri kadar fark edilmemiş olduğu söylenebilir.

Islahat hareketlerine yönelen açık veya örtük muhalefetin, -din kaynaklı olsun olmasın- dinî bir muhteva taşıması, özellikle de "gavur" vurgusu (II. Mahmut için gavur padişah, Âlî Paşa için gavur paşa, modern okullar için gavur mektebi, Avrupa'dan muktebes yeni kurumlar, tavırlar ve sosyal unsurlar için gavur icadı...) tehditkâr ve ıslahatı önleyici/geciktirici ciddi potansiyel unsurlar taşıyordu. Bu gerilimi aşmak için başvurulan en emin yol, tarihî tecrübe içinde de var olan bir usul olarak, yapılacak olanları dinîleştirmektir. İslâm dünyasında ve Osmanlı Devleti tecrübesinde ıslahatın baş icracısı ve savunucusunun bizzat "din ü devlet"i birlikte temsil eden halife-padişah oluşu da önemliydi; padişahın yapacağı şeyler bir taraftan devletin/kendisinin varlığını garanti edecek, diğer taraftan da devlete ve halifeye meşruluk kazandıran dine uygun olacaktı. Zaman zaman zor ve problemli işleyen bu çift taraflı mekanizma Cumhuriyet idaresinin kuruluşu dahil olmak üzere bütün Türk modernleşmesi tarihi boyunca bazen sadece söylem olarak bazen de hem söylem hem icraat olarak işleyecektir. Meşruiyet kazandırmadaki zorluk, ıslahat hareketlerinin hemen her büyük aşamasının (Tanzimat ve Islahat fermanlarının, I. ve II. Meşyrutiyet'in ilanı vb.) fiilen gündeme gelen veya kapıyı çalan güçlü bir dış müdahalenin arkasından *gelmiş olmasındadır.*

Yeni rejim arayışları olarak meşrutiyet taleplerinin öncesinde, Osmanlı Devleti'nin ve aydınların gayrimüslim tebaasının hukukî ve siyasî statüsünü dönüştürme bağlamında müsavat politikaları ve Avrupa dengeleri arasında bir yer arama çabaları bulunmaktadır. İslâmcılık hareketi bu çerçevede Tanzimat politikalarının ve Yeni Osmanlılar'ın yer yer farklılaşan, belki bazı alanlarda dinî vurguları/dinî muhtevası artan, derinleşen bir deva-

mından başka bir özellik taşımaz. Öncelikle çözüme kavuşturulması gereken problem *taklit* meselesidir. Modernleşme döneminin Müslüman aydınları, hem yeni fikirlere, içtihatlara kapı aralamak hem de mezheplerin, tarikatların dağıttığını savunduğu İslâm birliğini (ittihad) yeniden kurmak için bir taraftan kendi ilmî-kültürel çizgisi içinde meşru olan mezhep imamlarına, ulemaya, şeyhlere "körükörüne" taklidi, itaati tenkit edip buna karşılık *içtihadı*, içtihat kapısının açılmasını yani gelenekten, ulemanın otoritesinden bağımsız ferdî yorumların meşruluğunu savunurken diğer taraftan da paradoksal olarak bir tür Avrupa'nın taklit edilmesini savunacaktır. Halbuki şeklen bile olsa "kâfirin taklidi/kâfire benzemek" dinen gayri meşrudur. (Muhalefetin, "kim bir kavme benzerse o onlardandır" hadisini sürekli gündeme getirmesi bu çerçevede önemsenmelidir). Avrupa'nın taklite konu olması ancak fıkhî/hukukî bir kavram olarak haramları geçici bir süre için helal kılan *zaruret* prensibi devreye sokularak aşılabilecektir. Küfrü temsil eden Avrupa bu aşamadan itibaren bir tarafıyla amansız düşman diğer tarafıyla da taklit mercii olma vasfını açık veya örtük olarak birlikte kazanacaktır.

Müsavat (égalité) ve bununla birlikte *uhuvvet* (fraternité) kavramlarına getirilen yeni dinî yorumlar İslâm siyasî düşüncesinin değişmesi/modernleşmesi tarihi açısından ilk adımlar olmalıdır. Fransız İhtilali'nin -aynı zamanda masonik umdelerden biri olarak- müsavat prensibinin bir şekilde kabulü Osmanlı-İslâm dünyasında siyasî, dinî, sosyal problemlere kaynaklık etmiş ve maşerî hissiyatın rencide olmasına zemin hazırlamıştır. Bu problem, eşitliğe vurgu yapan müsavat kavramının, gayri müslimler lehine imtiyazlar, Müslümanlar aleyhine eşitsizlikler doğurduğu şeklinde özetlenebilir. Nitekim Namık Kemal başta olmak üzere birçok Osmanlı aydını müsavat politikalarının getirdiği bu eşitsizliğe işaret etmiştir. Burada, değerler sisteminin ve geleneklerinin beklenebilir bir sonucu olarak tebaası olan gayrimüslimlerin haklarını, eşitlik ilkesine göre değilse de adalet prensibi gereği emniyet altına alan, şimdi ise büyük ölçüde haricî sebeplerle onlara imtiyaz kabilinden müsavat verme zorunda kalan bir siyasî yapının zaafa uğraması hadisesiyle karşılaşıyoruz.

İslâm dünyasının büyük coğrafyaları olarak Osmanlı, Mısır ve Hindistan'da yanyana yaşayan Müslümanlarla zimmilik hakları korunan, adaletle davranılan gayrimüslimlerin hukuken-siyaseten ve sosyal statü itibariyle eşit (müsavi) olmadıklarını biliyoruz. Zaten fıkıh ve tarihî tecrübe de böyle bir eşitliğe cevaz vermiyor, imkân tanımıyordu. Ayrıca Osmanlı tecrübesinde olduğu gibi gayrimüslimler de kendi aralarında mutlak bir eşitliğe sahip değillerdi. Onları kendi aralarında eşitsiz kılan şey hukuk veya nüfus değil siyasî ve sosyal teamüller, coğrafî farklılıklar ve gündelik hayatın akışında tezahür eden kabiliyetleri, meşrepleri ve meslekleri idi. En üst tabakada Rumlar (Ortodokslar), en alt tabakada ise Yahudiler şeklinde tezahür eden gayrimüslimlerin kendi aralarındaki bu eşitsizlikler yüzünden Islahat Fermanı'nın ardı sıra Rumların "Devlet bizi yahudilerle *beraber* [*müsavi*] etti, biz İslâmların tefevvukuna [üstünlüğüne] razı idik" türünden şikayetlerde bulundukları kaynaklarda yazılıdır.

Osmanlı siyasî aklının müsavat politikalarını benimsemek ve savunmak noktasına nasıl geldiği meselesi konumuz olmakla beraber Sultan II. Mahmut'un, hayatının sonlarına doğru Reşit Paşa'nın istekleri doğrultusunda yabancı sefirlerin huzurunda söylediği "Ben tebeamın Müslümanını camide, hıristiyanını kilisede, musevisini de havrada fark ederim, *aralarında başka güna bir fark yok*tur" sözüyle declare edilen, Gülhane Hatt-ı Hümayûnu ve ardından Islahat Fermanı'yla resmi

belgelere ve mevzuata sarahaten veya zımnen girmeye başlayan, daha sonra siyasi muhalefet hareketleri olarak Yeni Osmanlılar ve İttihat ve Terakki hareketlerinin de muhalif kanadı genişletmek, gayrimüslimleri haberleşme ve yasak yayınları edinme-dağıtma kanalı olarak kullanmak ve Avrupa'da itibar görmek gibi birçok saik eşliğinde kısmen veya tamamen benimsiyeceği müsavat meselesi, öncelikli olarak üç hedefe yönelikti: Hedeflerden biri devletin sınırları içinde, özellikle Balkanlar'daki milliyetçi ve ayrılıkçı temayülleri durdurmak veya tehdit edici olmaktan çıkarmak ve dinlere/mezheplere göre şekillenmiş milletler sistemini ayakta tutmaktır. Bilindiği gibi *İttihad-ı Anasır/Osmanî* politikası bu siyasî kararın neticesi idi ve dönemin şartlarının icbar ettiği yeni bir *Osmanlı vatandaşı* çerçevesi ve yeni bir *siyasî birlik* (ittihad) anlayışı inşa etmek peşinde idi. Islahat Fermanı'nın Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki münasebetleri yeniden tarif ederken "ravâbıt-ı kalbiye-i vatandaşî"den yani kalbî/hissî vatandaşlık bağlarından bahsetmesi bu zaviyeden manalı olmalıdır. İkinci hedef Rusya'dan sonra gayrimüslimlerin hamisi konumuna yükselen Avrupa'nın doğrudan veya dolaylı müdahalelerini azaltmak, hafifletmek veya bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Üçüncüsü ise Avrupa'nın Osmanlı ve İslâm dünyası için giderek daha fazla menfi vurgular yaptığı ve oryantalistik çalışmalarla akademik olarak da beslediği üç eşitsizlik (hürle köle, erkekle kadın, Müslümanla gayrimüslim arasındaki eşitsizlik) alanının yükünden nispi de olsa kurtulmaya yöneliktir.

İlmiye sınıfının ve İslâmcılık cereyanı içinde yer almış zevatın müsavat kavramını nasıl, hangi çerçevede anladıkları ve ne tür araçlar kullararak müsavat politikalarını meşrulaştırdıkları meselesi üzerine yoğunlaştığımızda şu noktaların altı çizilmelidir: 1. Müsavat problemi, dinî olmaktan ziyade milletlerarası siyasî münasebetlerin ve belki dönemin ana temayüllerinin Osmanlı Devleti'ne dayattığı politik bir mesele olmasına rağmen dinî bir çerçevede inşa edilmiş ve sunulmuş yani ayetler ve hadisler delil getirilerek Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliğinin Kur'an ve hadislere uygun olduğu, hatta nasların müsavatı emrettiği savunulmuştur (bugün de savunulmaktadır). İslâm ve Osmanlı tarih tecrübesi ise müsavat kavramı etrafında yeni ve zaruri yönelişlere yol vermediği, müsait olmadığı için, bu yeni metinlerde çoğunlukla bir kenara itilmiş, görmezden gelinmiş veya bu mümkün olmadığı zaman tenkit edilerek bağlayıcı olmaktan çıkarılmıştır. Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliği manasında müsavatın, Kur'an ve hadisler açısından "caiz" hatta "farz" olduğunu savunabilmek, bir başka ifade ile siyasî zaruretleri dinî zaruret haline yükseltmek için ilmiyeye mensup zevat da dahil olmak üzere Osmanlı aydınlarının kaleminden çıkan metinlerde birçok ayet ve hadisle karşılaşıyoruz. Çağdaş İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan "kaynaklara dönüş hareketi"nin aynı zamanda ne kadar problemli ve sıkıntılı, bir manada kaynaklardan uzaklaştırıcı bir alan olduğunu göstermesi açısından da, zahirî ve batınî manaları müsait olmadığı halde müsavatı savunmak için serdedilen ve nihayetlerinde "nazar-ı şeriatta herkes müsavidir" hükmü yer alan bu ayet ve hadislerin nasıl seçildiğine ve nasıl tercüme edilerek yorumlandığına bakmak gerekmektedir.

2. Dindar bir kişinin veya dini temel referans aldığı iddiasında olan bir siyasî yapının farklı dinlere mensup kişileri (bizim örneğimizde Müslümanlarla gayrimüslimleri) eşit hale getirmesi dinen, şer'an hatta zihnen mümkün olmasa gerektir. Çünkü hangi dine mensup olursa olsun, böyle bir yöneliş felsefî-itikadî düzeyde ya kişinin ve siyasî yapının kendi

itikadının doğruluk ve haklılığından şüphe etmesi manasına gelecek veya ikinci ve üçüncü taraflara karşı kendi lehine işleyecek bir manevra alanı açmak için bilerek tavizler verdiği kabul edilecektir. Kalkış noktası hangisi olursa olsun (bize göre şüphe ile taviz/manevra şıklarının ikisi birlikte işlemektedir), şartların zaruri kılmasıyla benimsenen müsavat düşüncesi bir tür laik hukukun ve zihniyetin gelişmesine yol açacak, en hafif tabiriyle siyaset, örfî hukuk ve hikmet-i hükümet alanını normal sınırlarını aşacak şekilde genişletecektir. Cevdet Paşa'nın *Mecelle* için kullandığı "mesail-i şer'iye cem' olunarak, *ehl-i İslâma* göre '*ahkâm-ı şer'iye*' olup *tebea-i gayrimüslimeye* göre dahi '*kanun*' itibar olunmak (...)" ibaresindeki "ahkâm-ı şer'iye" ve "kanun" ayırımı vurguları, Osmanlı devlet ricalinin ne yaptığının tamamen farkında olduğunu gösterdiği kadar sekülerleşme ve zihin parçalanması düzeyinde ne kadar problemli bir alanın içinde olduğumuza da işaret etmektedir. Bir aşama sonra değerler ve sosyal hayat düzeyinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki farkın bu dünya ile değil ahıretle alakalı bir mesele olduğu vurgulanacak, bu mantık giderek din-dünya, dünya-ahıret ayırımına yani laik-seküler tasavvurun merkezine varacaktır.

Bu noktada Manastırlı İsmail Hakkı'nın Ayasofya Camii kürsüsünden cemaata söylediklerine ve daha sonra şeyhülislamlık makamına oturacak olan Mustafa Sabri Efendi'nin yazdıklarına bakabiliriz: "Din ve mezhebin dünyaya, hüsn-i muaşeret ifasına hiç taalluku yoktur. Ahırette halleri ne olursa olsun. Ondan sana ne! (...) Adem-i müsavat ahıretcedir. (...) Hele siyaseten bu tesavî [müsavat] ve ittifak bugün ne kadar lazımdır. (...) Esasen aramızda uhuvvet var; uhuvvet-i insaniye, uhuvvet-i vataniye (...)" ("Mevaiz", *Sırat-ı müstakim*, I/13, s. 207 (24 Şevval 326/6 T. sani 324). "Hayır hayır bu 'hürriyet ve meşrutiyette İslâm ve hıristiyan bir olacakmış, dinler birbirine karışacakmış, yahut hepsi ortadan kalkacakmış' gibi evhama kapılmak kâr-ı akıl değildir. Meşrutiyette *İslâm ve hıristiyan hukuk-ı dünyeviyece müsavi olacak* demektir. (...) *Muamelat-ı dünyeviyeye* ait olan bu gibi hususatta müsavatı gözetmek lazım olup *umûr-ı diniye ve itikadiyeye gelince* elbette müslim başka gayrimüslim başkadır. Ancak bu yoldaki *İslâmlık ve hıristiyanlık farkı yalnız camilerde, kiliselerde zahir olmak* (...) *lazım gelir*" (Mustafa Sabri, "Taşrada irad olunmuş bir nutukdan", *Beyanü'l-hak*, III/56, s. 1152, 7 R. ahir 1328/5 Nisan 1326). Mustafa Sabri Efendi'nin, II. Mahmud'a ait son cümleyi, bilerek-bilmeyerek ne kadar rahatlıkla tekrarladığına dikkat edilmelidir. (Geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, "Müsavat yahut Müslümanlara eşitsizlik-Bir kavramın siyaseten/dinen inşası ve dönüştürücü gücü", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti* içinde, İstanbul, Ensar Yay. , 2000, s. 307-47).

Müsavatı, yine Fransız İhtilali menşeli ve masonik bir umde olan *hürriyet* (liberté) kavramı takip edecektir. Hürriyet kavramıyla alakalı iki temel problemden biri, İslâm ve Osmanlı siyasî kültüründe hürriyetin siyasî değil hukukî bir kavram oluşu ve fıkıh nazarında bir Müslümanın fiilen esir olsa bile hukuken köle (esir) statüsünde olamayacağı hükmü idi. Bu yüzden Osmanlılar dahil olmak üzere İslâm dünyasında, siyasî özgürlüğü ifade eden "liberté" kavramı uzun sayılabilecek bir müddet, daha çok ticarî bir terim olan *serbestiyet* kelimesiyle karşılanmıştır. İkinci problem İslâm ve Osmanlı siyasî düşüncesinin *itaat* temel kavramı etrafında şekillenmiş olmasıdır. Burada Allah'a itaatla padişah-halifeye itaatın aynı kelimelerle ifade edilmiş olması (*itaat, taat*), hatta ayette Allah'a, Peygamber'e ve ulü'l-emre itaatın birlikte/peş peşe zikredilmesi (Nisa 4/59) önemli bir husus olarak zik-



Meşrutî yönetime karşı, İslâmcı-reaksiyoner ağırlıklı çok bileşenli bir kalkışma olan 31 Mart Vak'ası (1908), irtica (gericilik) suçlamasının resmî siyaset diline yerleşmesinin milâdı olmuştur, denebilir. Kalkışmanın bastırılmasının da, ordunun siyasete 'elkoyması' geleneği açısından önemine dikkat çekilmiştir.

redilmelidir. Dolayısıyla siyasî hürriyetlerin, bir bakıma da muhalefetin meşru ve anlaşılabilir hale gelmesi itaat dairesinin daralması ve anlam kaybına uğramasıyla mümkün olabilmiştir. (Hemen işaret edilmelidir ki bu söylemlerin üzerinden uzun seneler geçmiş olmasına rağmen İslâm dünyasında hürriyet ve itaatsizlik talebi bir muhalefet söylemidir ve iktidara geçen bunları gayrımeşru ve isyan kabul etmeye mütemayildir.) Hem gayrimüslimlerle Müslümanları hukuken ve siyaseten eşit hale getiren hem de siyasî hürriyetlere, muhalefete imkân tanıyan yeni rejim, hilafet-saltanat sisteminin yerine geçecek olan meclisli ve anayasalı meşrutî rejim olabilirdi.

İslâm siyasî düşüncesi, fıkıh hükümleri, siyasetname geleneği ve kurumlar tarihi yeniden yorumlanarak İslâmî bir rejim hüviyetinde savunulan meşrutî idareyle ilgili tartışmalarda birçok problem ve tartışma bulunmaktadır. Temel problem alanlarından biri Emevîlerden itibaren İslâm dünyasında hakim yönetim biçimi olan ve Osmanlıların da devralarak, İslâmiyet öncesi Türk siyasî gelenekleriyle bir şekilde uzlaştırarak sürdürdükleri hilafet kurumu ve halifenin konumu ile alakalıdır. Bu noktada çağdaş Müslüman aydınların birbiriyle irtibatlı iki mekanizmayı devreye sokarak probleme yaklaştıkları ve meşruiyet zemininde meşrutî rejime çıkış yolu aradıkları söylenebilir. Mekanizmalardan biri İslâm tarihini yeniden yorumlamakla alakalıdır ve bu çerçevede Hz. Peygamber ve dört halife dönemiyle Emevîlerden itibaren başlayan ve Osmanlıların da sürdürdükleri dönem arasında uzlaşmazlık ve sapma çizgisi koyma teşebbüsleri görülmektedir. Metinlerde karşılaşılan mantık kabaca şöyledir: Hz. Peygamber ilahî vahye mazhar olmasına rağmen devlet ve kamu işlerini meşveretle yürütmüş, dahası "Allah'a isyanın olduğu yerde kula itaati" yasaklamıştır. Dolayısıyla yöneticiye (halifeye) itaat mutlak değil şarta bağlıdır (meşrût'tur). Ayrıca Hz. Peygamber yerine bir "veliaht" bırakmamış, yönetici seçme işi-

ni Müslümanların serbest tercihlerine veya icmaya bırakmıştır. Nitekim dört halifenin hepsi aralarında tarz farklılığı olsa da bir tür ümmetin seçimi ve ardından itaat edeceklerine dair beyatiyle hilafete gelmiş; Hz. Ebubekir'den başlamak üzere de herbiri "doğru"da oldukları müddetçe kendilerine itaat edilmesini, aksi takdirde karşı çıkılmasını istemişlerdir. Neticede halife varlığı kendinden olmayan, ümmetin vekaletiyle işbaşına gelen ve icraatta bulunan, Müslümanların lüzum ve ihtiyaç görmesiyle de vazifesinden alınabilen bir "memur"dur. Resmedilen bu tablo meşrutî rejimin kendisinden başka bir şey değildir. Emevîlerle başlayan ve "kahr u galebe" ile iktidarı ele geçirip hanedanlık ve veliahtlıkla devam eden, "istibdat"la icraatta bulunan saltanat sistemi ise İslâm'ın temel ilkeleriyle çelişen gayri meşru bir rejimdir.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin II. Meşrutiyet'in ilk yılında kaleme aldığı hilafetle alakalı bir yazı dönemine tercüman olarak hem öne çıkardıkları hem de zımnen reddettikleri açısından fevkalade önemli ve temsil gücü yüksek bir metindir: "Halife bir taraftan kendisine beyat eden ümmetin *vekaletini*, diğer taraftan kendisinin de efrad-ı tebea gibi tebaiyet ve tatbike memur ve mecbur olduğu kanunun vazı' ve şari'inin hasebi'l-icra *niyabetini* haiz bulunur. Ve hiçbir vakit re'y-i müstebiddi ile o kanunu tecavüz edemez. Ederse *hakimiyet-i millet* hükmünü icra eyler [kendisini hal' eder]. Binaenaleyh İslâmiyetteki hilafet, kanun-ı şer'in *kuvve-i icraiyesinden* başka bir şey olmadığı cihetle *riyaset-i ruhaniyeye müşabeheti yoktur. Hilafet bir hükümet-i meşrûta-i İslâmiye reisi demektir. Bunun için memalik-i ecnebiyede bulunan Müslümanlara velayeti yoktur.* Fakat Müslümanlar manevi bir hiss-i merbutiyet duyarlar. Tegallüb ve tasallut manasını mütezammın olan *saltanat* meal itibariyle *istibdadı* müştemil olduğundan artık devr-i hürriyette bazı evhamın lafzını meşrutiyete namülayim gördüğü *hilafetin* manasını icabat-ı meşrutiyet tanımak zaruridir. *Kanun-ı Esasi-i İslâmın* müsellem ve mukarrer olan adl ü müsavatı icabınca tebeadaki ihtilaf-ı milel ü edyan bu esasa hiç mania teşkil edemez (...)" (Küçük Hamdi, "İslâmiyet ve hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *Beyanü'l-hak*, I/22, s. 523, 8 Safer 327/16 Şubat 324).

Burada yeni ve cesur yorumlar olarak (gerçek) hilafet sisteminin vekalet kavramı etrafında inşa edilmesi; halifenin, Allah'ın ve Peygamber'in değil de halkın vekili olarak konumlandırılması ve nihayet hakimiyet-i milliyenin tayin edici bir unsur haline getirilmesi fevkalade önemlidir. Bunun kadar önemli bir diğer yorum, meşrutî bir idarenin "hükümet reisi" demek olan halifenin Osmanlı toprakları dışındaki Müslümanlara velayetinin olmadığı, onların da halifeye itaatlarının şart olmadığının açıkça vurgulanması ve "milli hilafet" diyebileceğimiz bir fikre kapı aralanmasıdır.

İkinci mekanizma kaynaklara dönüş hareketiyle alakalı olarak Kur'an'da ve hadislerde geçen *meşveret*, *şûra* kavramlarının yeniden yorumlanmasıyla meşrutî rejimin temel kurumlarından biri olarak Meclis fikrine meşruluk kazandırmaktadır. Bu yorumdaki tartışmaya açık nokta Kur'an ve sünnette bir tavsiye (sünnet, müstahap) düzeyinde yer alan ve meşverette bulunanı bağlamayan meşveret ve şûranın mutlak bir emir (farz) seviyesine çıkarılması ve bağlayıcı niteliklere büründürülmesidir. Beyat'ın seçim, meşveret'in hakimiyet-i milliye ve fikr-i ümmet, icma'nın meclis, ehl-i hall ü akd'in milletvekili, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker'in murakabe ve nezaret (denetim)... şeklinde yorumlanması da zayıf ve zorlama yorumlardır. Klasik anlayışta devletle halk arasında konumlandırılan, bu sebeple de halkın taleplerini siyasî merkeze taşıyan, siyasî merkezin meşruiyetini sağlayarak halka indiren, hepsinin

üstünde devleti de doğrudan ve dolaylı olarak bağlayan ilmî, fikrî, ahlakî zihniyet dünyasını inşa eden ulamanın fonksiyonlarındaki zayıflama ve silikleşmeye özellikle işaret edilmelidir. Büyük ölçüde ulema için kullanılan ehl-i hall ü akd (problemleri çözen ve bağlayan zümre) kavramının parlamenterler için kullanılmaya başlaması ulemanın statüsündeki değişme ve yerinden olma açısından dikkat çekicidir. Müsavat ilkesi dolayısıyla Müslümanlarla eşit hale gelen gayrimüslimlerin "meşveret" kavramına ve bunun tabii bir neticesi olarak Meclis fikri ve kurumu içine dahil edilmesi de ancak nasların maksadı aşacak şekilde zorlanmasıyla mümkün hale gelebilecektir.

Temel problem alanlarından ikincisi İslâm siyasî düşüncesinin ve kurumlarının kavram dünyasıyla ve hiyerarşisiyle alakalıdır ve burada da bugün için bile ciddiye alınması gereken bir kayma müşahede edilmektedir. İslâm siyasî düşüncesindeki ana kavram hukukî ve ahlakî manaları birlikte ifade eden adalettir (hukuken; hakkı tanımak ve gerçekleştirmek: ihkak-ı hak, herkese hakkını vermek, zulmetmemek ve ahlaken; istikamet/itidal sahibi olmak) ve bu kavram iktidarın menşeinden çok icraatını öne çıkarır; iktidarın meşruluğu esas itibariyle nasıl geldiğiyle değil ne yaptığıyla alakalıdır. Bu sebeple kahr u galebe yoluyla iktidara gelmek, yönetimi elinde tutmak (istibdat) tekbaşlarına olumsuz siyasî eylemler, tavırlar değildir. Adaletin yerine birinci kavram haline gelen meşveret ise iktidarın nasıl geldiğini öne çıkarmakta ve meşruluğu öncelikle burada aramaktadır. Ayrıca naslar itibariyle bakılırsa adaleti yerine getirme farz düzeyinde bir emirken meşveret sünnet ve müstahap düzeyinde bir tavsiyedir. Bu önemli değişme ve hiyerarşi bozulması İslâm dünyasında hâlâ tam bir karşılık bulamamıştır yani Müslüman halk nazarında hâlâ iktidarın kaynağı değil icraatı önde ve belirleyici gözükmektedir.

Üzerinde durmak istediğimiz üçüncü temel problem alanı kanun-şeriat ekseninde cereyan etmektedir. Meşrutî rejim arayışlarının ana ayaklarından biri olarak Kanun-ı Esasi (anayasa) ve genel kanun fikri ilk bakışta halife-sultanın haklarını ve yetkilerini diğer vatandaşlar gibi sınırlandırma/tayin etme şeklinde gözükse de esas mesele şariatın hangi hiyerarşide ve nereye oturtulacağı meselesidir. Müslüman aydınların Kanun-ı Esasi'nin şeriattan başka bir şey olmadığı yolundaki açıklamaları kanun fikrinin açıkça veya örtük olarak şeriatın sınırlarını da tayin ettiği ve kanunun altına yerleştirdiği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Halbuki Osmanlı tatbikatında önemli bir yer tutan örfî-sultanî hukuk ne kadar yaygın ve meri olursa olsun şeriatın altında, daha doğru bir tabirle şeriatın meşru hale getirdiği ve sınırlarını çizdiği bir alandır. Şeriat vurgulu bir muhalefet yürüten Yeni Osmanlıların "constitution", "loi fondamentale", "fundamental law" (anayasa) karşılığında "laik" çağrışımları olan kanun kelimesiyle yapılmış terkipler yerine *düstur*, *nizamat-ı esasiye* kelime ve terkiplerini tercih etmeleri sebepsiz değildir. Çünkü kanun, meşrutî rejim talepleri dolayısıyla karşı çıktıkları örfî hukuku ve şeriat karşıtı Avrupa'dan tercüme kanunları çağrıştırmaktadır. İslâmcıların Kanun-ı Esasi için "Kanun-ı Esasi şeriatın fezlekesidir", "Kanun-ı Esasi ki kanun-ı ilahî demektir" (Manastırlı İsmail Hakkı), "şeriat-ı mutahhara-yı İslâmiyenin müstelzim bulunduğu Kanun-ı Esasi" (İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti), "Kur'an'ın bazı ahkâmını beyandan başka bir şey olmayan Kanun-ı Esasimiz" (Musa Kazım Efendi), "ahkâm-ı şeriyemiz[in] şerh u tafsili olan Kanun-ı Esasimiz" (Elmalılı Hamdi Efendi), "Kanun-ı Esasi şeriata temessükün bir sened-i kavîmi[dir]" (Cemiyet-i İlmiye-i İslâmiye) gibi beyanlarda bulunmaları da bir taraftan anayasayı şeriata yakınlaştırma gayreti gibi gözükür-

ken diğer taraftan da Kanun-ı Esasi'ye dönük şeriat talebinde bulunan muhalefeti susturmaya dönüktür. (İslâmcıların Meşrutiyet, İstibdat, Hilafet, Meşveret-Meclis, Kanun-i Esasi, İtaat-Fırka-Muhalefet kavramlarını nasıl anlayıp yorumladıkları ve bu alanlardaki tartışmaları için bk. Kara, 1994).

PASİF TOPLUMDAN AKTİF TOPLUMA

İslâm dünyasında aktif insan ve aktif toplum arayışları, öncelikle oryantalistik dilde üzerinde çok durulan doğu/Müslüman toplumların ve Müslüman bireylerin pasif/atıl/vurdumduymaz bir karakter gösterdiği tezinin bir şekilde kabulü ve içselleştirilmesi manasına geliyor. Fakat bu tezi kabul edilebilir kılan husus elbette sadece bir tespit oluşu değil aynı zamanda çöküşün sebeplerinden birinin bu karakter olduğu ve kurtuluş için terk edilmesi gerektiği kanaatine varılmış olmasıdır. Modernleşme istikametinde bir toplumsal seferberliğin (mobilizasyonun) ve katılımın sağlanabilmesi ve sosyokültürel dönüşümün temini için geçmiş ve şimdiki toplumsal kabulleri ve yaşama tarzını değiştirmek, en yumuşak tabirle tadil etmek gerekiyor, bu da doğrudan doğruya bir ahlak ve zihniyet değişikliği teklif etmek hatta genellikle dayatmak manasına geliyordu. İslâm dünyasında ahlak ve zihniyet dünyası, yaşama tarzı hatta gündelik dil büyük ölçüde tasavvuf ve tarikatlar etrafında ete kemiğe büründüğü için değişim talepleri aynı zamanda ahlak ve tasavvuf tenkitleri şekline dönüşmüş, bu süreç neticeleri itibariyle ahlak kavramlarının hiyerarşisinin bozulmasını, kavramların kimi dönemin icbarları doğrultusunda azmanlaştırılarak, kiminin içi boşaltılarak yeniden tanımlanmasını getirmiştir. Zaman zaman itikat (inanç) alanlarına da intikal eden bu tenkitlerin aktif insan/aktif toplum arayışlarıyla irtibatı açısından bazı örnek konular üzerinde durulabilir.

Tenkitlerin yoğunlaştığı alanlardan biri *itikat* meseleleriyle alakalıdır. Bu tenkitlere bakılırsa tasavvuf ve tarikatlar ayrı bir inançlar sistemi oluşturmuş; tevhid anlayışını zedeleyen bir ulûhiyet (tanrı) telakkisi geliştirilmiş, vahdet-i vücut anlayışı tecsîme ve teşbihe (tanrının varlıklara benzetilmesi, onlarla aynileştirilmesine) varmış, kaza ve kader inancı insanın irade-i cüziyesini ortadan kaldıracak şekilde mutlaklaştırılmış, ricalü'l- gayb, hatm-i velayet, insan-ı kâmil gibi kavramlarla akaid konularının çerçevesi delinmiş, itikat ve ibadet dairesini tahrip eden, insan ve toplumu pasifleştiren bidatlar, hurafeler, batıl inanışlar bu düşünce ve kurumlar sayesinde yaygınlaşmış, İslâm öncesi ve haricî kültürlere ait inanışlar bu yolla yeniden hayat bulmuş... neticede "Müslüman cemaatın üzerinde ittifak edeceği esaslar"dan uzaklaşıldığı için siyasî ve dinî birlik (ittihad) ortadan kalkmış, her manada tefrika hakim olmuştur.

Tasavvuf ve tekke hayatının önemli kavramları olarak şeyhlerden, türbelerden *istimdat* (medet umma) veya onları *vesile* ittihaz etme ile *rabıta* meseleleri, çağdaş İslâm mütefekkirlerine göre İslâm'ın sınırlarını sıkı bir şekilde çizdiği ulûhiyet telakkisini en hafif tabiriyle aşmakta, bazan da şirke dönüşmektedir. Savaşta zafer kazanmak, bir işte başarılı olmak, bedenî ve ruhî hastalıktan şifa bulmak, çocuk, evlenme, nazar gibi bazı konularda ihtiyaçların karşılanması için evliya türbelerine gitmek, yatırlara adakta bulunmak gibi. Allah'tan gelene razı olmak ve O'na tam teslim olmak manasındaki *rıza* ve *teslimiyet* kavramları etrafında farklı bir şekilde yorumlanan ve mutlaklaştırılan kaza-kader inancı ve bununla irtibatlı olarak irade meselesi, aktif bir insan ve toplum inşa etmenin önündeki önemli engellerden biri olarak o kadar işlenmiştir ki her türlü zulüm ve haksızlığı pervasızca irtikap eden padişahlara, devlet memurlarına "zelilâne" ve tam bir teslimiyetle itaat edi-

liyor oluşu da kaza ve kadere karşı boynu bükük, nefsinin mutlak aczine inanmış, "itimad-ı nefs"i olmayan ve "Allah ile aralarında mezarlar vasıta olan" insan ve toplum yapısının tabiî bir neticesi olarak yorumlanmıştır. Bu görüşlerde kaderin, tevekkülün zebunu olan insanların kendi nefislerine karşı pasif tavırlarıyla devletin/padişahın tasarrufları ve düşmanın fikrî ve fiilî saldırıları karşısındaki vurdumduymazlığı ve tepkisizliği aynı hat üzerinde ele alınmaktadır ki bu değerlendirmenin yukarıda özetlediğimiz oryantalistik dilin müstebit idare-pasif toplum paralelliğini büyük ölçüde paylaştığı açıktır. Ehl-i tarik ve ilmiyeden Musa Kazım Efendi de müstebit idarelerle tasavvuf arasında tersten benzer bir ilişki kurmaktadır. Ona göre zalimlerin zulmünden korkanlardan "kimisi şeyh oldu, Allah Allah... diye tekyelere çekildi, kimisi terk-i dar ü diyar etti". *Kamus-ı Felsefe*'sine "kader" maddesini yazmaya teşebbüs eden Rıza Tevfik'in, metninin neredeyse yarısını "Avrupalıların İslâmiyete hasren kaderi isbat ederek mûcib-i atalet olduğu iddiasıyla din-i Muhammedîyi ta'n ile telakki etmeleri" probleminin teşkil etmesi benzer bir örnektir. Yazarın hem İslâm'ı savunabilmek hem de Avrupalıları cevaplandırabilmek için bulabildiği çözüm, bugünün Müslümanları arasında yaşayan (ve menfî işleyen) kader anlayışının İslâmın öngördüğü (ve müsbet işleyen) kader inancı olmadığını vurgulamaktır (Abdullah Uçman, "Mufassal Kamus-ı Felsefe'nin 'kader' maddesi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 133, Ocak 1995, s. 9-11). Akseki'nin kaza-kader meselesini bu zaviyelerden ele alırken "İslâm'ın mâni-i terakki" oluşunu gündeme getirerek zımnen oryantalist dile atıfta bulunması da bizce anlamlıdır: "Müslümanlara ne oluyor ki *her şeyde kaza ve kaderi öne sürüyorlar*? Başka taraflara yükletemedikleri felaket ve mesâibi kadere tahmil etmek istiyorlar? (...) Müslümanlar *her şeyi kadere tahmil etmekle* öyle bir derekeye sukût ettiler ki hem kendilerini hem de Müslümanlığın evsâfı[nı], pâk olan akidesini adeta milel-i sairenin maskarası yaptılar; 'Müslümanların terakki edememesi kaza ve kadere olan itikatlarıdır; Müslümanlar bu akideyi telkin eden dini bırakmadıkça temeddün edemezler' diye dini, Kur'an'ı tahkire kadar vardılar" (Aksekili Ahmet Hamdi, "Müslümanların uğradıkları felaketler kendi nefislerindendir", *Sebilürreşad*, XI/282, s. 338, 9 R. evvel 1332/23 K. sâni 1329).

Tasavvuf ve tarikat merkezli bir diğer tenkit grubu, dünya hayatını ve dünya için sa'y ü gayreti önemsizleştirdiği, gerilere doğru ittiği iddiasıyla ahiret inancı ve kıyamet, hususen kıyametin yarın gibi yakın oluşu etrafında şekilleniyor. Bu çerçevedeki metinlere bakıldığında ahiretin dünyaya tercih edilişinin ve kıyametin yakınlığı vurgusunun, Müslüman fertleri ve İslâm dünyasını *hayattan*, hayatı sevmekten, dünya işlerine ve cihada sarılmaktan, terakkiden uzaklaştırdığı, bu sebeple de gerilemenin âmillerinden biri olduğu şeklinde akıl yürütmelerle karşılaşıyoruz. İlmiyeden Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Ayasofya kürsüsünden halka vaaz ederken, Kur'an'da geçen kıyametin yarın kadar yakın oluşunu "50-100 bin sene" gibi çok uzak mesafelere taşıma gayreti gösterirken bu sahadaki hadisleri de bir çırpıda "zayıf, mevzu" derekesine indirmektedir.

Yoğunluk, kapsayıcılık ve malzeme açısından olduğu kadar dinî kültürün ve yaşama tarzının yeniden yorumlanması ve dönüştürülmesi bakımından da en derin ve geniş tenkit alanının *ahlak* ve *sosyal yapı-zihniyet* meseleleriyle alakalı olduğunda şüphe yoktur. Bu konudaki tenkitler şöyle özetlenebilir: İslâm'ın öngördüğü "aktif insan" tipi tasavvufla, tekkelerle, ahlak anlayışıyla birlikte "pasif insan"a dönüşmüş, dervişlik, miskinlik, fakirlik yaşama tarzı olmuş, tevekkül, kanaat, sabır gibi ahlakî kavramlar asıllarından sap-

tırılarak "bir lokma bir hırka" anlayışını besleyecek şekle sokulmuş, tembellik (atalet), zillet, yeis, meskenet, fakr gibi menfi huylar irtifa kaydedip müsbetlik kazanırken vakar, izzetinefis, azim, sa'y u gayret... zayıflamış; "üçbuçuk günlük hayatın ne değeri var!", "eh, kader böyle imiş, ölümlü dünya" diyenler büyük ve etkili çoğunluğu oluşturmuş, bu da servet temerküzünü engelleyerek İslâm dünyasının gerilemesini, çöküşünü hazırlamıştır. Manastırlı İsmail Hakkı Efendi'nin, tasavvufun beslediği mevcut ahlak anlayışı ve Müslümanların hayata bakışı/yaşayış tarzı ile askerî mağlubiyetler, yabancıların İslâm dünyasına nüfuzu ve Müslümanların esaret altına düşmeleri arasında nasıl doğrudan ilişkiler kurduğunu görmek için şu metne bakılabilir: "Bizim bu hal-i gaflet ve lakaydîmiz devam edecek olursa dünyanın her tarafında bulunan ahali-i âtıla-i İslâmiye gibi daima *ecnebi nüfuz ve tahakkümü altında esir olup kalacağız*. Bilcümle hazâin-i tabiiye [tabii kaynaklarımız] ve menafi'-i milliyemizi [milli menfaatlarımızı] ağyâre [başkalarına, düşmanlara] kaptıracağız. (...) *Birçok efradımız ise gece gündüz iltizam-ı atâletle pek ziyade miskinâne, gayet zelilâne yaşıyorlar. Bunlar bir takım telkinât-ı fâsideye kapılarak bu hal-i zillet ve sefalete zühd ü tevekkül unvanını veriyorlar.* Halbuki şer'-i pâk ü enverimizin senâ ettiği zühd ü kanaat ve terğîb eylediği tevekkül ü teslimiyet hiçbir suretle atâlet ve mezellet içinde yaşatmağa bâdî olacak mânalara mahmûl olamaz" (Manastırlı İsmail Hakkı, "Vücub-ı intibah", *Sırat-ı müstakim*, VI/136, s. 85-86, 13 R. ahır /31 Mart 1326).



Bir dönem Meclis-i Ayan ve İttihat ve Terakki ilim heyeti üyeliğinde bulunan Musa Kazım Efendi ulema-siyaset ilişkileri açısından önemli bir figür olmuştur.

Tasavvuf ve tarikatlar söz konusu olduğunda tenkit konusu olarak çok vurgulanan kelime gruplarından biri "*miskin, miskinlik ve meskenet*"tir. Burada önemli bir mana kay(dır)masından bahsetmek yerinde olacaktır: Klasik Arapça'da *miskin*, muhtaç, çok fakir ve düşkün anlamına geliyor. Kur'an birçok ayette bu anlamı vurguluyor ve miskinlerin ihtiyaçlarıyla (özellikle de yeme-içmeleriyle) ilgilenmeyenleri takbih ediyor. Tevbe suresinde (9/60) zekat verilecek sekiz sınıf insan sayılırken ilk sırayı fakirler, ikinci sırayı miskinler alıyor. Tefsirlerde ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde yeterli geliri veya malı olmayanlara fakir, bugünden yarına malı, parası olmayanlara da miskin deniyor. Kelimenin ikinci karşılığı "zillet içinde olan" şeklinde veriliyor ama yakın zamanlara kadar (sözlükler itibariyle *el-Mu'cemu'l-Vasît*'e, *Kamus-ı Türkî*'ye kadar) miskin ilk anda menfi çağrışımlar taşımıyor. Tasavvuf terminolojisinde ise durum daha da farklı; derviş, fakir gibi üst anlamlarda geçiyor ve bilindiği gibi "Miskin Yunus" başta olmak üzere lâkap, sıfat, mahlas olarak kullanılıyor. Osmanlılara has bir adlandırma olan "Miskinler Tekkesi" de işsiz, güçsüz, pısırık, pejmürde, tembel insanların bir sıcak çorba içmek aşkına barındıkları loş, rutubetli bir yer değil doğrudan doğruya dervişlerin de hizmetkârlık yaptıkları cüzzam hastanesidir (böyle bir gelenek belki

de Hıristiyan mistiklerinden Müslüman sûfîlere geçmiştir). Ama günümüzde yaygın kullanıma mazhar olan Ferit Devellioğlu veya Mustafa Nihat Özön'ün hazırladığı Osmanlıca sözlüklere bakıldığında miskin için "aciz, zavallı, beceriksiz, hareketsiz, acınacak halde..." gibi anlamların öne çıktığı, birinci anlamın ise hemen bütünüyle ihmal edildiği görülecektir. *Miskinler Tekkesi* romanıyla işin içine giren profesyonel dilencilik de cabası. *Yunus Divanı*'nı okumaya kalkan insanlar tedavüldeki sözlüklere de bakarak "Miskin Yunus'u doğru anlayabilirler mi?" sorusu çok anlamlı bir soru haline geliyor.

Milli Mücadele dahil olmak üzere İslâm dünyasının yakın tarihindeki istiklal savaşlarının, sömürgecilere karşı mücadelelerin hemen hepsinde tarikatların ve şeyhlerin çok üst düzeyde fonksiyonlar icra etmiş olmaları da tasavvuf ve tekkelerle irtibatlı bu miskinlik ve atalet tezini çürüten en önemli delil olmalıdır.

Yeni ve aktif bir insan ve toplum telakkisi doğrultusunda, tasavvufla doğrudan irtibatlı olarak ela alınan ahlak kavramlarının hiyerarşisinin bozulması, buna bağlı olarak da dünya tasavvurunun, davranış kalıplarının değiştirilmesi önemli bir meseledir. Birkaç örnek vermek gerekirse, birinci sırada ahlak ve tasavvuf kavramları olan tevekkül, zühd ve kanaatın muhtevaları yeniden tayin edilerek aşağılara çekilmesine karşılık üst bir kavram olmayan sa'y ü gayretin, var gücüyle çalışma mânasına cehdin yukarılara çıkarılması; aynı şekilde üst mânası Allah'a muhtaç olma demek olan fakrın (fakirliğin) zemmedilerek menfi bir kavram haline getirilmesine karşılık zenginliğin, servet ü saman sahibi olmanın tamamen müsbet bir alan haline dönüştürülmesi; azim sahibi olma, irade ve mesuliyet kavramlarının rıza ve teslimiyet karşısında daha güçlü bir şekilde yeniden inşa edilmesinden bahsedilebilir. Çağdaş Müslüman aydınların metinlerinde, tasavvufta da ahlak gibi üst iki kavram olan zühd ve takvanın neredeyse dinî idrak ve yaşamadaki ifratlar çerçevesinde ele alan ve bunlardan vaz geçmenin/uzaklaşmanın dinî yaşantıyı daha sağlıklı ve doğru bir zemine oturtacağı yolunda kanaatler ve açıklamalar yer almaktadır. Burada dönemin temayüllerine uygun olarak züht ve takvanın, ibadete aşırı düşkünlüğün, ifrat perdesi arkasına saklanılarak menfi bir durum, hatta "bela" olarak ele alındığına dikkat çekmek isteriz. Mesela Manastırlı İsmail Hakkı Efendi bir vaazında "Birçok yerleri kaybetmişiz. (...) Hep tefrikadan, görenek belasından, ifrat ve tefritten. (...) Bir fırkamız var ki bize yalnız ahiret lazım diyorlar; başka hiçbir şey lazım değil. Erbab-ı zühd ü takva yolu[nu] tutarlar. Bunlar filhakika *gulat-ı mutasavvife*dir. Bu yol doğru yol değildir. Tenbellik diye işlerine öyle geliyor. Onun nazarında çalışmanın, kazanmanın hiç ehemiyeti yok. Elde ne bulunursa o kâfi. Tevekkül, kanaat... Tevekkülü, kanaatı da bilmez[ler]. Hâşâ İslâmiyet ataleti kabul etmez" derken böyle bir tavır sergiliyor ("Mevaiz", *Sırat-ı müstakim*, I/22, s. 351-52, 28 Zilhicce 1326/8 K. sâni 1324). Akif'in ifadeleri de aynı hissiyat etrafında teşekkül etmiş gözüküyor: "Din namına, zühd namına eski püskü paçavralar içine gömülerek hem Müslümanları hem Müslümanlığı terzil etmek o kadar sefil bir harekettir" ("Tefsir-i şerif", *SR*, IX/ 211, s. 42, 7 Şevval 1330/6 Eylül 1328).

Tasavvuf ve ahlak merkezli tenkitlerde en çok üzerinde durulan ve yeniden tarif edilerek, hiyerarşileri bozularak, dönüştürülerek, gerilere doğru itilerek tayin edici otoritelerinden kurtulmaya çalışılan kavramlar arasında tevekkül, kanaat, sabır ve fakrın (fakirliğin) hususi yerlerinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü genel yaklaşıma göre bu kavramlar yanlış anlaşılmış ve Müslümanlar arasında yanlış tatbik edilmiş, neticede pasif insan/pasif Müslüman tipinin oluşması-

na zemin hazırladıklarından İslâm dünyasının gerilemesine sebep olmuşlardır. Bereketzâde İsmail Hakkı Efendi "Bir de azmettin mi artık Allah'a tevekkül et, çünkü Allah mütevekkil olanları sever" (Âli İmran 3/159) ayetini tefsir ederken İslâm dini aleyhinde çalışanların itirazlarından biri olarak tevekkül kavramını müstakil arabaşlık halinde ele alır ve İslâm'ın emrettiği tevekkülün iddia edildiği gibi "insanları atalete kesalete, ihmal-i nefse, körükörüne hareket etmeye sevk eden" bir unsur olup olmadığını tartışır. "Tevekkül tatil-i umûr değildir, belki insanın işlediği işte âfât-ı semaviye ve arziye vesaire gibi tedbir ve mukavemete kudreti taalluk etmeyen ahvalden naşi Cenabı Rabb-i müsteanın avn u mededini temenni eylemektir; lütf u nusret-i Hakk'a bel bağlayarak iş görmektir; imdad-ı Rabbanîye itimaden müşkilata iktiham eylemektir; Cenabı Hakk'ın kifayetine itimat ederek O'na tefvîz-i emr eylemektir" tariflerini verdikten sonra vardığı netice hem tenkitleri cevaplamaya hem de yeni tevekkül tariflerini benimsemeye dönüktür: "İşte tevekkül atalet, meskenet değil faaliyet, hamiyet, uluvv-i himmettir" ("Necaib-i Kur'aniye", *Sırat-ı müstakim*, I/13, s. 194-95, 24 Şevval 1326/6 T. sâni 1324).

Manastırlı İsmail Hakkı ile Musa Kazım efendilerin kanaat kavramı etrafında yaptıkları yorumlar da benzer endişelerden yol çıkarak aynı neticelere varıyor: "-'Artık ne çare? Ahır zaman geldi ne kadar çalışsak boştur' [diyorlar]. Böyle diyerek *meskenet*le yaşamalı, öyle mi? Hükümet-i müstebidde böyle işa'a etmişlerdir. Elbet böyle olacakmış. Hükm-i zaman imiş, Müslümanlar ezilecekmiş. (...) Böyle[ce] *kanaatı ataletle tefsir ederler*... Kanaat bu demek mi? Kanaat demek alemin malına hırs etmemek, nasibine kani olmak. (...) Yoksa meskenet demek değildir. (...) Nas içinde ahireti dünya için terketmişler var: Dünya yeter bize! diyorlar. Bir kısmımız böyledir. Asıl fenalık budur. Lâkin öbürleri de fena. Onlar şöyle diyorlar: Bize ahıret lazım, dünya nemize lazım? Tenbellik ederler, işten çekiliyorlar, hainlere meydan veriyorlar. Ne yaparlar? *Kimi tekkeye çekilir, kimi Mekke'ye çekilir*. Bazıları da evinde oturur. (...) İşi gücü terk ile küşe-i inzivaya çekilmek hamiyetsizliktir. (...) Bu gibi insanlar cemiyet-i beşeriyeden sayılmaz. *Onlara 'insan' ıtlak etmek abestir*. Ne cismen, ne fikren insanlıkta bir alakaları yoktur. Onlar bu cemiyet efradından ma'dûd değildir" (Manastırlı İsmail Hakkı, "Mevaiz", *SM*, I/23, s. 366-67, 5 Muharrem 327/15 K. sani 324). "-İyi ama, bu dünyaya bu kadar ehemiyet verilir mi? [diyorlar]. Evet, verilir. Çünkü verilmezse mahvoluruz. Ba-husus bu asir asr-ı terakkidir. Katiyen ihmal etmemeli. Zaten dünya olmazsa ahıret de hiç olmaz. Zira dünya ahıretten mukaddemdir. (...) -Adam... bugün rızkım var, yarın Allah kerim... [diyorlar]. Bunlar saçma şeylerdir. Böyle şeyler olmaz. Çünkü bu gibi fikirler hayatı, daha doğrusu İslâmiyeti mahva sebep olur. Onun için hem dünya hem ahıret için çalışacağız. Fakat evvela dünyayı (...) imar lazım. (...) Bir de dünya mamur olmazsa memleket batar. O vakit ne din kalır, ne namus, ne iman. Demek oluyor ki dünyaya çalışmak farzdır" (Musa Kazım, "Kuvvet hazırlamak-2", *Sırat-ı müstakim*, III/59, s. 100, 6 Şevval 1327/8 T. evvel 1325). ❐

İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine

GÖKHAN ÇETİNSAYA

19. yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu nüfusunun yaklaşık %40'ını gayrimüslimler oluşturuyordu. 19. yüzyıl Osmanlı tarihi bir bakıma imparatorluk coğrafyasında yaşayan çeşitli gayrimüslim unsurların milliyetçilik/ayrılıkçılık hareketlerine çözüm arayışları olarak ele alınabilir. Bütün Tanzimat dönemi boyunca Osmanlı devlet adamları birbiri peşi sıra milliyetçilik cereyanlarına kapılan Hıristiyan unsurları elde tutabilmek için çeşitli formüller geliştirmişlerdir.

'Bu devlet nasıl kurtarılabilir' sorusuna verilen cevapta herkes hemfikirdir: Devletin yönettiği farklı dinî ve etnik unsurları bir arada tutacak bir siyasi kardeşlik (*uhuvvet-i siyasiye*) yaratmak. Tartışma 'uhuvvet-i siyasiye'nin 'nokta-i istinadı' meselesi üzerindedir: 'ittihad-ı Osmanî' (yahut ittihad-ı anâsır, imtizac-ı akvâm, Osmanlı milleti, Osmanlı milletdarlığı mesleği) mi, 'ittihad-ı İslâm' (yahut İslâm milleti, İslâm meslek-i mahsusu, İslâmlık) mı? Batı'daki çeşitli 'ittihad' (= milliyetçilik) örneklerine (Pan-Slavizm/ittihad-ı Islav ya da Pan-Germenizm/ittihad-ı Cermen) bakılarak her milletin gücünün 'ittihad'a bağlı olduğu biliniyordu. Karar verilemeyen bu 'ittihad'ın dayanacağı temeldi. Dönemin etkili gazetesi *Basiret*'in ifadesi ile, iki "efkâr-ı ittihadkârane milletimiz beyninde hasıl olmaya" başlamıştı: Biri "dahilen ve haricen umum ehl-i İslâm'ın ittihadı"nı; diğeri "bütün Hıristiyan tebea-ı şâhâne ile yekcihed olmaklığı" teklif etmekteydi. Ancak, "Avrupa'da Almanlarca (...) ittihaddan bir mânâ ve maksud anlaşılırsa da Memalik-i Osmaniye Almanya (...) gibi ne dinen ve ne de neslen ve cinsen bir millet dairesinde olmamak cihetiyle ittihad hakkında efkârlar bir merkezde olamıyor"du (Türköne, 1991: 211-2).

Tanzimat Fermanı ile birlikte hâkim görüş haline gelen Osmanlıcılık (ittihad-ı Osmanî), 1856 Islahat Fermanı sonrasında, özellikle 1860'ların ikinci yarısında, Yeni Osmanlı muhalefetinin başlamasıyla birlikte kıyasıya eleştirilmeye başlandı. İşte ilk defa 1860'ların ikinci yarısında Yeni Osmanlılar da dahil olmak üzere bu dönem aydınları bir yandan 'ittihad-ı Osmanî'yi tartışırken, bir yandan da (siyasi düşünce tarihimizde ilk kez olmak üzere) 'ittihad-ı İslâm/Pan-İslâmizm' fikrini tartışmaya başladılar. Bu yazı kısaca bu fikrî geçişin öyküsünü, bu fikrin ortaya çıktığı ortamı ve şartların değişmesiyle (ilk tartışılmaya başlandıktan yaklaşık on sene sonra) nasıl bir devlet politikası haline geldiğini anlatmayı amaçlamaktadır.

İttihad-ı Osmanî olarak adlandırdığımız görüş üç farklı (ama birbirini tamamlayan) teklif içerir. Birinci teklif hukuki eşit-

lik ve temel haklar formülüdür: İmparatorlukta yaşayan bütün unsurlara kanun önünde eşitlik verilir ve temel hakları sağlanırsa devlete bağlanacakları varsayılmıştır. Fakat bir süre sonra bunun tek başına *yeterli olamayacağı ortaya çıktı.* Kırım Harbi bu nedenle hem Tanzimat reformlarının genel bir değerlendirmesine, hem de gayrimüslim milliyetçiliğine yeni çözüm arayışlarına yol açtı. İkinci teklif sosyal ve ekonomik kalkın(dır)ma formülüdür: Eğer gayrimüslimlerin durumları sosyal ve iktisadi bakımdan iyileştirilirse, devlet bu bölgelere gerekli hizmeti götürürse, devletten şikayet etmek için herhangi bir sebepleri kalmaz, Hıristiyan tebaa devlete bağlanırdı. Nitekim bu formüle uygun olarak Bâbıâli 1860'larda kaynaklarının büyük bölümünü gayrimüslim bölgelerine (özellikle Balkanlar'a) ayırdı; en iyi valiler (başta Cevdet ve Mithat paşalar olmak üzere) Balkanlar'a gönderildi; Balkan vilayetlerinde yollar, köprüler ve okullar yapıldı. Aynı zamanda, karma bir eğitim sistemi ve kamu hizmetinde fırsat eşitliği *yaratılarak Hıristiyanlar sisteme entegre* edilmeye çalışıldı.

Ancak 1860'ların sonlarına ve 1870'lerin başlarına gelindiğinde bu önlemlerin de çare olamadığı ortaya çıktı; Balkanlar'da ayrılıkçı ayaklanmalar tekrar başgöstermeye başladı. Tanzimat'a her yönden eleştiriler ve 'bu devlet nasıl kurtarılabilir' sorusuna yeni cevap arayışları gecikmedi. Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat'a eleştirileri şu noktalarda toplanabilir: Avrupa'ya karşı çok tavizkâr davranıldı; Avrupa baskısı nedeniyle bütün öncelik gayrimüslimlere verildi; gayrimüslimler memnun edilecek diye Osmanlı Müslümanlarına ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapıldı; dışardaki Müslümanlara karşı sorumsuz ve ilgisiz davranıldı; bütün tebaa keyfi/kanunsuz yönetim altında ezildi.

Üçüncü teklif bu sırada dile getirilmeye başlandı. *Yeni Osmanlılar kuşağına göre* gayrimüslim milliyetçiliğine (dolayısıyla Avrupa müdahalesine) ve aynı zamanda keyfi yönetime son verecek çözüm meşruti (anayasal ve parlamenter) rejime geçmekti. Bir başka deyişle, eğer bir anayasal düzene geçilir, bir parlamento açılır, Hı*ristiyan azınlıklara siyasi eşitlik de sağla*nırsa, ayrılıkçılığın önüne geçilebilirdi. Böylece Batı'daki bütün kurumlar Osmanlı'ya da taşınmış olacak, artık gayrimüslimlerin şikayet etmesi için hiçbir sebep kalmayacaktı.

İşte bu ortam içinde, Babıâli'nin imparatorluk içindeki ve dışındaki Müslümanlara yönelik politikasına bir tepki olarak, ittihad-ı İslâm formülü de gündeme geldi ve tartışılmaya başlandı. 19. yüzyılın yaygın ve etkili (ittihad-ı Islav ve ittihad-ı Cermen gibi) Pan hareketlerinden ilham alan ittihad-ı İslâm/Pan-İslâmizm fikrinin iki ana kaynağı olduğunu söyleyebiliriz: Biri özellikle Islahat Fermanı sonrasında Osmanlı kamuoyunda ortaya çıkan muhafazakâr tepkidir; diğeri İslâm dünyasının sömürgeleşmesi sonucu olarak dünya Müslümanları nezdinde hilafetin öne*minin ve buna mukabil Osmanlı devletin*den yardım taleplerinin artmasıdır.

Bu durumun o dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni oluşmakta olan (hızla gelişmekte olan iletişim araçlarının, özellikle gazetenin bir sonucu olarak) kamuoyuna yansıması iki şekilde olmuştur: "Batı/Avrupa aleyhtarlığı"nın ve "İslâmi" ya*da "Pan-İslâmik duyarlılık"ın artması. Bunun iki temel boyutu vardı: Bir kere, genel olarak Türk dünyasına, Rusya (Türkistan) ve Çin (Kaşgar) Müslümanlarına duyulan ilgi arttı. Birtakım diplomatik (hatta askeri) münasebetler başladı; karşılıklı heyetler gidip geldi. Bu bölgeyle ilgili kitaplar basılmaya, gazete ve dergilerde dizi yazılar yayımlanmaya başladı. Bu zaten varolan Rusya karşıtı havayı büyüttü. İkinci olarak, Avrupalı devletlerin sömürgesi altında yaşayan dünya *Müslümanlarına ilgi arttı. Aynı şekilde,* Hindistan, Açe-Sumatra, Güney ve Kuzey

Afrika'daki Müslümanlarlarla ilgili kitaplar basıldı, gazete ve dergilerde dizi yazılar yayımlandı, heyetler gidip geldi. Bu da Batı karşıtı söylemi besledi. Sonuçta, dış politikada "Rus Pan-Slavizmi"ne ve "Batı emperyalizmi"ne karşı "neden Pan-İslâmizm/ittihad-ı İslâm olmasın" görüşü ağırlık kazanmaya başladı. İç politikada ise, "yeter artık çok taviz verildi" ve "Müslümanlar ihmal edildi" görüşü "İslâmi vatanserverlik" olgusunu geliştirdi.

İşte bu süreçte, Osmanlı kamuoyunun dikkati sınırları dışındaki (Kaşgar'dan Açe'ye) Müslümanlara çevrilir ve yavaş yavaş bir dünya İslâm birliği/dayanışması fikri tartışma ve olgunlaşma süreci başlamıştır. Namık Kemal'in ifadesiyle: "Bundan 20 sene evvel Kâşgar'da İslâm olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye onlarla ittihada çalışıyor. Bu meyelan bir seyelan-ı huruşana benzer ki önüne hiçbir şey ile set çekmek ihtimalin haricindedir" (Özön, 1997: 100).

İttihad-ı İslâm kavramı ilk ortaya atılıp tartışıldığı 1868-1873 döneminde çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. İlk olarak, Osmanlı hilafetinin öncülüğünde, bütün dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri birliği/dayanışması anlamında kullanılmıştır. İslâm dünyasının içinde bulunduğu problemler karşısında, "Avrupaca heyecan-ı umumiyeyi mucib olan ittihad-ı Islav ve ittihad-ı Cermen gibi efkâra mukabil bir de ittihad-ı İslâm fikrinin teşkili.." kaçınılmazdır. İslâm'ın gerileyişi karşısında, "en büyük çare-i halâsımız ittihaddır" (Türköne, 1991: 204, 219). Bu bakımdan dünyadaki bütün Müslümanların kaderi İslâm dünyasının en güçlü devleti olan ve hilafeti elinde bulunduran Osmanlı devletinin varlığına bağlıdır. Namık Kemal'in ifadesiyle, "İstikbalimiz emindir: Çünkü (...) Müslümanlar bu âlem-i terakkide elbette bir gün kelime-i vahide üzerine içtima edecektir. Bu halde, mademki hilafet buradadır ve mademki kuvvet de, nisbet de mevkiin kabiliyetinde ve halkın istidadında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, marifette burası memalik-i İslâmiyenin kâffesine mukaddemdir, bahsettiğimiz içtimaın elbette merkezi burası olacaktır" (Özön, 1997: 49).

İttihad İslâm'ın doğasında vardır. İslâm ittihadı emreder: "bizde vasıta-i ittihad cihet-i câmia-i İslâmiyettir" veya "ittihad din-i mübin-i İslâm'ın müessesat-ı kaviyesinden birisi, belki en kuvvetli bir esasıdır" (Türköne, 1991: 209, 236). İttihadı gerçekleştirecek olan da, Halife-Sultan'ın İslâm dünyasındaki nüfuzudur. Ali Suavi'nin ifadesiyle, "şimdi bizim padişahımız camilere gelse, minberlere çıksa, Müslümanları muharebeye davet etse ve bu daveti ilan eylese, değil yalnız tebası, bütün dünyada Arabistan ve Türkistan ve Hindistan ve Çin'de hasılı Şarkda ve Garbda tahmin olunan iki yüz milyon Müslüman silahlanır, hepsi padişahın başına toplanır" (Çelik, 1993: 155).

Bu "maksad-ı umumi" gerçekleştirilebilirse, İslâm dünyasındaki "İki yüz milyon kadar nüfus dâderâne ve yek-vücudâne birbirinin terbiye-i efkâr ve muhafaza-i menafi'ine çalışacaklarından Asya için ne revnaklı bir devr-i saadet zuhûra geleceği tarife muhtaç değildir" (Özön, 1997: 86). Böylece meydana gelen "Şark muvazenesi" Avrupa devletlerinin de yararına olacak, Rusya'nın yayılmacı politikasının önüne "bir sedd-i metin çekerek bu cihetle Avrupa medeniyetine dahi büyük bir hizmet" edecektir (Yerlikaya, 1994: 190).

Bütün bu tartışmalar sırasında dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikrî birliğini/dayanışmasını öngören 'ittihad-ı İslâm' kavramı iki farklı manada kullanılmaya başlandı. Birincisinde, İngiltere, Fransa, Hollanda gibi ülkelerin sömürgesi altında yaşayan "Fas'dan ta Çin içine ve Avusturalya adalarından ta Rusya-yı Şimaliye varıncaya kadar ne kadar Müslüman var ise cümlesini" içine alacak bir ittihat fikri vurgulandı. İkincisinde, Karadeniz'in ku-

zey sahilinden Orta Asya'ya kadar, sadece Rusya'ya yönelik "*bir küçük ittihad-ı İslâm*" fikri önerildi. Pan-Slavizm fikrinin mukabili ancak Pan-İslâmizm fikri olabileceğinden, "eğer meydana bir küçük İttihad-ı İslâm fikri çıkarılır ise, cihet-i saireden kat'-ı nazar, Karadenizin sâhil-i şarkîsinden bed' ile bir ciheti tâ Kazan'a ve diğer cihet Asya-yı vustâda kâin Gülçi hanlığına kadar kabail-i İslâmiyenin derhal ittihad edilebilecekleri red ve inkâr olunamaz. Red ve inkâr ne demek? Eğer cihet-i câmia-i İslâmiye'nin derece-i kuvvet ve metâneti nazar-ı muvâzeneye alınır ise, bu ittihadın Islav ittihadından daha suhûlet ve sür'at ve kuvvetle meydana çıkacağını teslim etmemek mümkün olamaz" (Yerlikaya, 1994: 176).

İster Rusya'ya ister Avrupa'ya karşı olsun, dışa dönük ittihad-ı İslâm fikrine iki yönden itiraz gelecektir: Birinci grup, (muhtemelen Avrupa'dan yahut Babıâli'den çekinerek) ittihad-ı İslâm kavramının siyaset dışı bir kavram olduğunu, bunun bir medeniyet/terakki/maarif davası olduğunu ispata girişecekdir. Namık Kemal'in ifadesiyle, "maksad ittihad-ı İslâm olunca (...) ancak siyaset ve mezheb devaisinden bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir. (...) Demek ki ehl-i İslâm suret-i ittihadını politika ağrazında veya mezhep mücadelelerinde değil, vaiz önlerinde, kitap sahifelerinde aramağa muhtaçtır" (Özön, 1997: 88). Ahmet Mithat'a göre de, "Gerek Avrupa ve gerek bizim Osmanlılar evvel ve esas şunu bilmelidirler ki, 'ittihad-ı İslâm' dediğimiz şey politik bir madde değildir. Yani Ümit Burnunda ki Müslümanları Osmanlı tabiiyetine sokmak efkârına mübteni değildir." İslâm dünyasında en medeni ve en terakki etmiş olduğu için, ittihad-ı İslâm'ı, yani dünya Müslümanlarını medeni milletler seviyesine ulaştırmayı da ancak Osmanlılar yapa-



Saraydan halk önüne pek az çıkan II. Abdülhamit, bu ender vesilelerden olan Cuma selâmlığında... Abdülhamit, bu görünürlük açığını, egemenliğin simgelerini, törenlerini, millerini modernleştirerek gidermeye yönelmiştir. Osmanlı iktidarının ihtişâmını kamusal / anonim olarak deklare eden sözler, süslemeler, anıtlar, marşlar vb. bu dönemde yayılmıştır.

bilir. Kısaca, ittihad-ı İslâm denilmesinden "*maksat efkâr-ı İslâm'ın efkâr-ı medeniyetle ittihadı idi*" (Türköne, 1991: 230-1).

İkinci bir grup ise, ittihad-ı İslâm'ı dış politika manasından çıkarıp ittihad-ı Osmanî yerine ikame etmeye, Osmanlı devleti ile sınırlı bir İslâm ittihadı fikrini tartışmaya başlamıştır. Buna göre, Osmanlıcılık lehindeki bütün çabaya rağmen, "...bu devletin esası ve kuvveti mutlak ve mücerret İslâmiyet cihetinde olduğu tahattur edince ittihad hususunda artık tereddüte hacet kalmaz." "Esas ittihad-ı Osmanî İslâmiyet olmak lazım geleceği malum olduysa da bu İslâmiyetten heyet-i umumiye-i İslâmiye olamayacağı delaili gösterildiğinden memalik-i Osmaniye dairesinde bulunacak bilcümle Müslümanların ittihadına hasr-ı efkâr ile cümleden evvel Osmanlılık sıfatı celilesine esaslı bir milliyet-i vahide-i İslâmiye hükmü verildiği..". (Türköne, 1991: 212-3). Bu teklifte iki anlam sezilir: bir yandan Kürt, Arap, Çerkez kabileleri(ne medeniyet götürerek) Osmanlı padişahına ve merkezî hükümete bağlamak; diğer yandan Tunus, Mısır ve Yemen gibi yerleri merkezî hükümete daha sıkı bağlayarak devletin güçlenmesini sağlamak.

Hiç şüphesiz, gayrimüslim nüfusun hâlâ önemli bir oran teşkil ettiği, Osmanlıcılıktan vazgeçmenin mümkün olmadığı o dönemde içe dönük bir ittihad-ı İslâm'ı savunmak büyük bir çelişki idi; bu nedenle sesleri hayli cılız kalmıştır. Nitekim, bu çelişkiyi gidermek için Yeni Osmanlı kuşağı bir orta yol arayışına gitmiş ve bir çifte söylem geliştirmiştir. Namık Kemal'in ifadesiyle, "Biz dünyada İslâm'ın ittihadı ve memalik-i Osmaniye'de akvamın imtizacı [ittihad-ı Osmanî] lazımdır dedik" (Özön, 1997: 133). Böylece imparatorluğun mevcut ortamında iki fikir birden savunulacak, ikisi arasında bir öncelik-sonralık yahut iç-dış ayrımı getirilecektir. Bu çelişkiyi gidermek için aynı zamanda hilafet anlayışında da bir söylem değişikliğine gidilmiş, hilafet kurumu ruhani-cismani ayrımına göre yeniden kavramsallaştırılmıştır. Buna göre, Osmanlı padişahı "bütün Osmanlıların hükümdar-ı cismanisi olduktan başka dünyada ne kadar Müslüman varsa hasbelhilafe onların dahi padişah-ı ruhanisidir" (Türköne, 1991: 227-8, 183). Hilafeti Papalık gibi bir ruhani reisliğe dönüştüren bu anlayışın en bariz ifadesi 1876 Anayasası'ndadır: "Zât-ı hazret-i padişahî hasbel-hilafe din-i İslâm'ın hâmisi ve bilcümle tebea-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır."

Aynı zamanda, dahili Pan-İslâmizm teklifini dile getirenlere karşı, gazetelerde ittihad-ı Osmanî politikasını savunan yazılar yer almaya başlayacaktır. Osmanlıcılığı Şer'i delillerle de savunan bu yazarlara göre, "Şimalin [Rusya'nın] hırsı ile taassubundan mürekkeb Pan-Slavizm efkârına karşı, Şarkın adaletle medeniyete hidmet eyler 'Pan-Ottomanizm' efkârı sedd-i metin olacaktır" (Türköne, 1991: 211).

***

1868 yılından itibaren yoğunlaşarak devam eden ittihad-ı Osmanî mi, ittihad-ı İslâm mı tartışmaları, 1873 yılında Yeni Osmanlılar'ın sürülmesi ve hükümetin bu tartışmalardan hoşnut olmadığını belli etmesiyle sona erdi. Tekrar tartışılmaya başlanması Tanzimat politikalarının her bakımdan iflas ettiği 1875-78 döneminde olacaktır.

1870'li yılların başlarında, özellikle 1871'de Âli Paşa'nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan iktidar boşluğunun da etkisiyle, uzun zamandır biriken sorunların patlak verdiğini, Tanzimat politikalarının siyasi, idari, mali (bütün alanlarda) birer birer iflas etmeye başladığını görüyoruz. İmparatorluğun girdiği bu sürekli kriz ortamında Tanzimatçıların inandığı bütün idealler ve uyguladığı politikalar tekrar sorgulanmaya başlanmış, yeni çözüm arayışları gündeme gelmiştir. İşte bu or-

tam içerisinde, bir yandan iç problemlere karşı meşrutiyet ilanı fikri, diğer yandan Rusya tehlikesine ve Avrupa müdahalesine karşı dış politikaya yönelik ittihad-ı İslâm tartışmaları tekrar gündeme gelmiştir (Davison, 1973).

Özellikle 1875 yılından itibaren krizin en yüksek aşamasına vardığını, tam bir kaos ortamına girildiğini söyleyebiliriz. Devlet hazinesi (Kırım harbinden beri alınan borçların faizleri ödenemeyecek duruma geldiği için) iflas etmiş; o üzerine titrenen Balkan vilayetlerinde birbiri peşi sıra isyanlar çıkmış; bütün bunlara çözüm olsun diye (meşruti rejimi getirmek için) bir hükümet darbesi gerçekleştirilmiş, fakat iç siyasi kriz sona ermediğinden bir yıl içinde üç padişah değiştirilmiş; Rusya lehinde müdahalelerde bulunan Avrupa'nın büyük devletleriyle diplomatik alanda bir mücadeleye girilmiş; ve son olarak, Rusya ile (biraz da bile bile) girilen savaştan büyük bir hezimetle çıkılmıştır. 1878 başlarında biten savaş sonucunda, Osmanlı Devleti topraklarının beşte ikisini ve nüfusunun beşte birini kaybetmiştir.

1875 Yazı'nda Balkanlar'daki isyanların başlamasından Nisan 1877'de Osmanlı-Rus savaşının başlamasına kadar geçen sürede gazetelerde sık sık ittihad-ı İslâm ve hilafetin önemi ile ilgili yayınlar yapılmakta, 'Halife-i kübrâ' olan Osmanlı padişahının cihat çağrısıyla Rusya boyunduruğunda yaşayan Müslümanların ayaklanacağı, başta Hindistan olmak üzere diğer Müslümanların da yardıma koşacağı temaları işlenmekteydi. İlginç olan savaşın başlamasıyla birlikte, bu tartışmaların aniden bitirilip, bütün savaş boyunca iç politikada ittihad-ı Osmanî vurgusunun yapılmasıdır. Öte yandan, yıllardır kamuoyunda yaratılan havanın bir sonucu olarak, asker ve sivil bürokratlar arasında ittihad-ı İslâm'ı Rusya'ya karşı kullanma fikrinin yaygın olduğunu, bu uğurda savaşın başlarında Kuzey Kafkasya'da ve Afganistan'da birtakım teşebbüslerde bulunulduğunu biliyoruz (Çetinsaya, 1988).

***

Tanzimat politikalarının her bakımdan iflas ettiği, siyasi çözümün bir işe yaramadığının anlaşıldığı, özellikle Osmanlıcılık politikasının savunulamaz duruma geldiği Berlin Antlaşması (Temmuz 1878) sonrasında, II. Abdülhamit (ve çevresindeki devlet adamları) yeni bir politika benimsediler. Buna göre, artık devlet iç politikasında elde kalan gayrimüslimleri değil, o güne kadar ihmal ettiği (ve giderek milliyetçi kıpırdanmaların başladığı) Müslüman unsurları esas alacaktı. Bir yandan mevcut bütün maddi imkânlar ve temel yatırımlar Müslümanların yaşadığı bölgelere yönlendirilirken; diğer yandan birbirinden çok farklı özellikler taşıyan Müslüman unsurlar (Türkler, Araplar, Arnavutlar, Kürtler, Çerkezler) arasında eğitim yoluyla ortak bir kimlik yaratılmaya çalışılmıştır.

Bu dönüşüm için ortam hazırdı: Berlin Anlaşması'yla birlikte imparatorluk önemli Hıristiyan vilayetlerini kaybettiği (ve bu arada önemli miktarda Müslüman göçü aldığı) için, gayrimüslimlerin toplam nüfus içindeki oranı %20 civarına (daha kolay kontrol edilebilir bir orana) inmişti. Şüphesiz %20 de önemli ve merkezî idareyi (Doğu Anadolu ve Makedonya'da olduğu gibi) meşgul edecek bir orandır. Ancak artık Tanzimat yaklaşımlarının Hıristiyan milliyetçiliğini önlemede bir faydasının olmadığı anlaşılmış, bu %20'nin de ergeç ayrılabileceği kabullenilmeye başlanmıştı. Bu tabii ki Osmanlıcılık tamamen terk edildi demek değildir; sadece öncelik artık %80 oranındaki Müslümanlarda demektir.

Gözler bir anda Anadolu ve Arap vilayetlerine çevrildi. Özellikle Arap vilayetlerinde devlete olan hoşnutsuzluk artmış, 1878 sonrasında bazı milliyetçilik kıvıl-

cımlarının işaretleri alınmaya başlanmıştı. Şimdi bütün imkânlar Müslümanların yaşadığı bölgelere kaydırılmalı, bütün yatırımlar bu bölgelere yapılmalıydı. Bunun bir de malî cephesi vardı. 1877-78 savaşında kaybedilen Balkan toprakları devletin gelirleri bakımından önemli yerlerdi. Malî iflas ve savaşın yaralarını sarmaya çalışan devlet hazinesinin bu açığın kapatılmasına ihtiyacı vardı. İşte eğer Anadolu ve Arap bölgeleri gerekli alt yapı yatırımları (sulama, ulaşım, bataklıkların kurutulması vb.) ile kalkındırılabilir, tarımsal üretim ve vergiler artırılabilirse bu açık kapanabilirdi. Cevdet Paşa'nın deyişiyle, 93 Harbi felaketinden sonra, "Anadolu ve Arabistan kıtalarının imarıyla tezyid-i servet" sağlanması mümkün olabilirdi (Özcan, 1997: 129).

Bu yeni yönlendirmenin bir de uzun vadeli, adına 'Müslüman millet tasavvuru' diyebileceğimiz siyasi cephesi mevcuttur. 1878 sonrasında elde Müslüman ağırlıklı bir ülke kalmış ve bundan sonra Müslümanlara öncelik verilmesi kararlaştırılmıştı ama, ortada homojen bir Müslüman unsur yoktu. Eldeki bilgiler bize Anadolu ve Arap topraklarında belli şehir merkezleri dışında muazzam bir farklı inançlar manzumesi ile karşı karşıya olduğumuzu işaret ediyor. Bu farklı unsurların tasavvur edilen bu Müslüman devlete uygun bir tebaa, bir 'Müslüman millet', haline getirilmesi gerekiyordu. Bir başka deyişle 'Müslüman devlet' 'Müslüman milleti'ni arıyordu. Bu da dinî ve seküler ögelerin birlikte yer aldığı modern eğitimle sağlanacaktı. Bu dönem devlet adamlarının dilinden düşürmediği 'her köye bir mektep ve bir mescit' sözünü bu manada anlamak gerekir.

Yeni 'Müslüman millet' ortak bir ideoloji, ortak bir kimlik etrafında şekillenmeliydi. Bu harç ise 'İslâm'dı. Son çalışmalar bize bunun 'Sünni-Hanefi bir İslâm' olarak algılandığı konusunda ipuçları veriyor. Bu açıdan İslâm, ortak bir kimlik unsuru, sosyal ya da milli dayanışma temeli, ortak vatandaşlığın bir unsuru, devlet-tebaa ilişkilerinde bir referans noktası, imparatorluğun Müslüman unsurlarını bir araya getirmek için kullanılabilecek bir sosyal çimento olarak görülmüştür.

Buna ek olarak, Abdülhamit'in bir endişesi de 1875-78 krizinin bir sonucu olarak Türk olmayan Müslüman unsurlar, özellikle de Araplar ve Arnavutlar arasında hissedilmeye başlanan hoşnutsuzlukların önüne geçerek, Müslüman tebaanın sadakatini temin etmekti. Araplar örneğinde en büyük endişesi, Avrupalı güçlerin de teşvikiyle Mısır ya da Hicaz merkezli bir rakip Arap Hilafeti kurulması ve bu yolla imparatorluğun temelden yıkılması idi. Bu endişesine yönelik ipuçları özellikle 1878-1885 döneminde Suriye, Hicaz, Mısır ve Sudan gibi bölgelerde belirgindir.

Bu çerçevede, 1880'lerin başlarından itibaren (devam edegelmekte olan bütün iç ve dış sorunlara rağmen) 'Müslüman milleti yaratma/kalkındırma' projesi eğitimden ulaşıma kadar her alanda başlatıldı. Bu politikadan Türkler, Kürtler, Araplar, Arnavutlar, Çerkezler gibi imparatorluktaki bütün Müslüman unsurlar çeşitli derecelerde istifade etmiştir. Bu politika Arap vilayetlerini Salnamelerde en başa koyma gibi sembolik jestlerden Hicaz Demiryolu gibi önemli yatırımlara kadar pek çok konuda kendini gösterir.

İttihad-ı İslâm olarak adlandırılan bu siyasetin ipuçları Cevdet Paşa'nın layihalarına yansımıştır. Cevdet Paşa'ya göre, "Devlet-i Aliyye Yavuz Sultan Selim zamanından berü hilafet-i seniyyeye haiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azimedir. (...) Devlet-i Aliyye akvâm ve sunûf-ı muhtelifeden mürekkep bir heyet-i cesime olup bu eczâyı mütebâyeneyi birbirine rabt eden kuvve-i mukaddese-i hilafettir. Zira Arap, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yek vücud eden cihet vahdet-i İslâm-

dır" (Özcan, 1997: 137, 139).. Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı devleti mevcut iç ve dış problemlerinden kurtulabilmek için doğru bir politika benimsemeli ve gerekli olan ıslahatı uygulamalıdır. Bu ıslahat ise, siyasi söylemini 'din-vatan-millet' üçgenine dayandıran Sultan Abdülhamit'in ifadesiyle, "memâlik-i Osmaniyenin saadet ve selâmeti ile, *millet-i İslâmiyeyi ibka ve hıfz eder* ve mülkümüzü zengin eyler ve ecnebiye müdafaa etmeğe kesb-i iktidar ettirir surette yapılması lazım gelen" bir ıslahat olmalıdır (Çetin ve Yıldız, 1976: 42).

Sonuç olarak birbiriyle irtibatlı iki nokta vurgulanabilir: Bu fikrin/politikanın akıbeti ve etkisi ne oldu? 1856 sonrası Osmanlı (özellikle bürokrasi dışı) aydın çevreleri, önüne geçilemeyecek bir sele benzettikleri Batı medeniyeti/modernizmi karşısında, Osmanlı Devletinin ve İslâm dünyasının bekasını sağlamak üzere, problemlerin oluştuğu çeşitli alanlarda cevap arayışları içerisine girmişlerdir. İslâm modernizminin ilk nüvelerini bulduğumuz bu dönem düşüncesinin ürettiği (özellikle Avrupa emperyalizmi ve milliyetçilik akımları karşısındaki) tekliflerden biri de 'ittihad-ı İslâm' kavramıdır.

İlk tartışılmaya başlandığı 1868-73 döneminde iç ve dış politikaya yönelik olmak üzere iki manada kullanılan İttihad-ı İslâm fikri, imparatorluğun siyasi ve sosyal şartlarında meydana gelen değişmelere göre bir süreç izlemiştir. Bu yazıda asıl söz konusu ettiğimiz iç politikaya dönük fikri cephesi, 1875-78 döneminde nüfus yapısında meydana gelen değişmeler sonucunda, imparatorlukta yaşayan farklı Müslüman unsurları esas alan bir politikaya dönüşerek II. Abdülhamit dönemi boyunca uygulanmaya çalışılmıştır. II. Meşrutiyet döneminde belli bir süre için tekrar Osmanlıcılık siyasetine dönüldüyse de, 1911-13 yıllarında siyasi ve sosyal şartların değişmesiyle (yani Balkanlar'daki bütün toprakların gitmesinden sonra elde sadece büyük bir Müslüman nüfus kitlesinin kalmasıyla) birlikte tekrar hatırlanmış ve 1918'e, yani bütün Arap topraklarının ayrıldığının kesinleşmesine (veya bir başka görüşe göre aslında Kurtuluş Savaşı'nın sonuna) kadar uygulanmaya çalışılmıştır. İmparatorluktaki temel sosyal yapı değişimlerinin yol açtığı bu fikri geçişlerin öyküsü, başta Ziya Gökalp ve Mehmet Akif olmak üzere dönemin aydınlarının yazdıklarından izlenebilir.

Bıraktığı etkiye gelince, hiç şüphe yok, eğer söz konusu olan devletin ayakta kalması ise bu politika (Müslüman unsurları sosyoekonomik bakımdan kalkındırma ve devlete bağlama projesi olarak) kısa vadede, en azından II. Abdülhamit dönemi boyunca, başarılı olmuştur. Uzun vadede ise, çeşitli kesimlerce eleştirilen nokta, (tıpkı Osmanlıcılıkta olduğu gibi) bu projenin ortak kimlik etrafında bir 'Müslüman millet' yaratmakta istenildiği kadar başarılı olamaması, Türkler haricindeki Müslüman unsurlar arasında giderek siyasi taleplerin ve milliyetçiliğin gündeme gelmesini önleyememesidir. Bu politikanın Cumhuriyet Türkiyesi'ne yahut Birinci Dünya Savaşı sonrası elde kalan Anadolu coğrafyasına bıraktığı miras ise anlamlıdır. II. Meşrutiyet dönemi nasıl modern Türk siyasal hayatının laboratuvarı olarak nitelendiriliyorsa; II. Abdülhamit dönemi de (demografi, sosyal kurumlar, sosyal tabakalaşma, sosyal kimlik ya da millet inşası gibi) çeşitli bakımlardan modern Türkiye'nin sosyal yapısının laboratuvarı olarak algılanabilir. ☐

II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi

ORHAN KOLOĞLU

II. Abdülhamit hükümdar olmak için hazırlanmamış ve hazırlatılmamış bir şehzade olmasına karşılık 33 yıllık saltanatıyla siyasî düşünce tarihimizde en çok tartışılmış kişilerden biri olmuştur. Cumhuriyet'in ilanından sonra bile bazı siyasal yaklaşımlar çerçevesinde bir siyasal lider figürü olarak örnek gösterilmiştir. Başlangıcını 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasına bağladığım elli yıllık Tanzimat uygulamasının kendisine devrettiği mirası irdelemeden önce, saltanatı dönemince davranışlarını etkileyen fikrî yapısının oluşumunu incelemek zorunludur.

Tahta oturtulduğu 34 yaşına varıncaya kadar Abdülhamit'in padişahlığa adaylığını düşünen çıkmamıştır. Daha uzun süre yaşaması beklenen Abdülaziz, Abdülhamit'in veliaht konumundaki ağabeyi Murat'ı uzaklaştırmak için oyunlar düzenliyor, kendi oğlu Yusuf İzzettin lehine taht sırasını değiştirmeye çalışıyordu. Üstelik, bir siyasî güç olarak yükselen Yeni Osmanlılar bürokrasi içindeki etkinlikleriyle Saray'ın dışından politikayı yönlendirebiliyorlardı. Saray'ın içindeki aile arası çekişmeler de (Azizliler, Muratlılar vb...) Abdülhamit'in yalnızlığına katkıda bulundu, esasen elinde grup oluşturacak bir olanak yoktu, kimseye de bağlanmadı.

Sınırlı bir eğitim görmüş olmasına ve hiçbir resmi görev yapmamamış olmasına karşılık çok iyi bir gözlemci oluşu, aniden tahta geçtiğinde politikalar üretmesine yarayacak yeteneği geliştirmesine yardımcı olacaktır.

Abdülhamit'in öncelikle Tanzimat'ın getirdiği anlayış karşısında bir tutum oluşturması gerekmiştir. Amcasının yanında Avrupa'yı gezerken, en az ilgi gören hanedan mensubu olarak daha rahatça Doğu-Batı karşılaştırması olanağını bulmuştu. Nitekim hükümdar olduktan sonra romanıyla, tiyatrosuyla, müziğiyle Avrupa kültürünü Saray'ın içine taşıdığı biliniyor. Dolayısıyla Batı'ya karşı önyargılı değildi. Bu noktada tarih araştırıcılığımızda yanlış değerlendirilen bir hususu ortaya koymamız gerekir. Genellikle Tanzimat'ın Âli Paşa'nın 1871'de ölümüyle sona erdiği ileri sürülür. Oysa Tanzimat Osmanlı'nın sonuna kadar hep devam eden bir yeniden yapılanma çabasıdır. Dolayısıyla Abdülhamit'in de bir Tanzimatçı sayılması gerekir. Babası Abdülmecit'in bu alanda yaptıklarını daima saygı ile anan Abdülhamit'e Tanzimat'ın bıraktığı mirası şöyle özetleyebiliriz: Ekonomi ve hukuk alanında özgürlükler kabul edilmiştir. Avrupa nizam ve kurumlarının alınması sisteme sokulmuştur. Bunlara karşılık siyasî özgürlükler yani ifade ve örgütlenme özgürlüklerinde mutlak kısıtlama vardır. Padişahın sınırsız yetkileri, kendi isteğiyle, devletin üst yönetim kurumlarına devredilmiş, ancak bu kez de özgürlüklerin genişletilmesinden yana olanlar -Yeni Osmanlılar- Babıâli'nin diktatörlüğüne eleştirilerini yoğunlaştırmışlardır. Sultan Aziz bu eğilimden yararlanarak icrayı tekrar Saray'ın tam kontrolüne almak için hazırlıklar yapıyordu. Kısacası devleti yöneten kadrolar kadar yönetime talip olan muhalifler arasında da çağdaşlaşma girişimine karşıtlık değil, bunun hangi aşamaya kadar ve hangi hızla yürütüleceği noktasında da anlaşmazlık söz konusuydu. Şunu da eklemek gerekir ki, Yeni Osmanlılar'ın özgürlük anlayışı da sınırsız değildi. Onlar da devletin yüksek otoritesini ve üs-

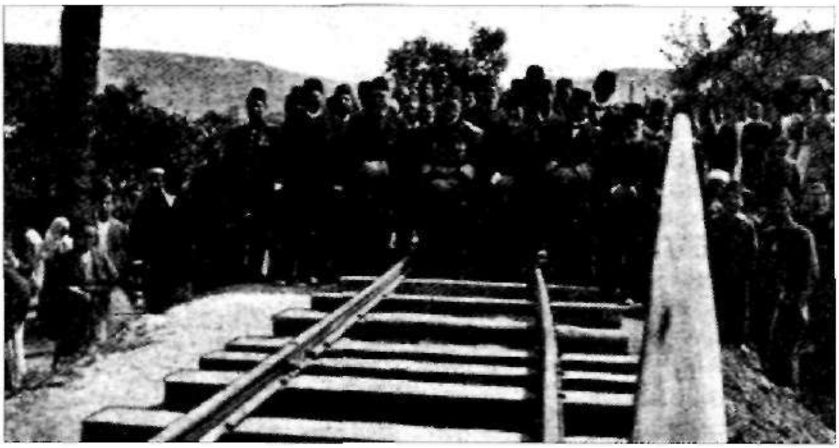
tünlüğünü savunuyorlardı. Nitekim yeni kullanmaya başladıkları "efkârı umumiye" kavramı da çoğulculuğu değil, devleti kurtarmaya yönelik tek çizgili bir bütünleşmeyi ifade ediyordu.

Karşıt grupların dine bakışında da farklılık yoktu. Batı'yı İslâm'la uzlaştırma anlayışında hemfikirdiler. Böylece bir Osmanlı Milleti'nin ilk kez vücut bulacağına inanıyorlardı. Devletin varlığını sürdürmesi hususundaki fikir birlikleri bu çözümü zorunlu kılıyordu. Böylece Avrupa'nın desteklediği ayrılıkçı akımların bertaraf edilebileceği zannediliyordu. Bu anlayışın sonucu olarak, din tartışmaları, hatta İslâm'ın üstünlüğünün aşırı vurgulanması bile engellenmişti. Sadece sultanın halifeliği geçmiş dönemlere nazaran daha ısrarla vurgulanıyordu. Devleti büyük bir borç yükü altına sokan mali konuların ancak ikinci planda düşünüldüğü de bir gerçekti. Nitekim Yeni Osmanlılar'ı kesin eyleme yönelten olay, devlet borçlarının ödenemeyeceğinin ilanı değil, Balkanlar'da patlak veren ayaklanmalar oldu. Orduyla işbirliği yapılıp Abdülaziz indirildi ve tahta geçmek özlemiyle herşeye razı görünen Murat, padişah ilan edildi. Ancak ruhsal dengesizliği fark edilince dört ay sonra, anayasayı ve Meşrutiyet'i ilan etmesi koşuluyla Abdülhamit tahta geçirildi.

Yeni sultanın düşünce yapısı hakkında, içerdekiler kadar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeleri çok iyi izleyen Batılıların da bir fikri yoktu. Tahta aday sayılmadığı için önemsenmediği oranda, kendisini çok iyi saklamayı da becermişti. Reformcu devlet adamı Mithat Paşa'yı Osmanlı geleneğine aykırı şekilde Avrupa'ya sürgüne göndermesine karşılık, ilk anda anayasanın ilanını onaylaması ve meclisin açılışında yaptığı konuşmanın içeriği itibariyle tam bir Meşrutiyetçi hükümdar izlenimini verdi. 1877-78 savaşında Rusya karşısındaki yenilginin doğurduğu büyük bunalımdan yararlanarak meclisi feshedişi ve anayasayı iptal ettirmeyip askıya aldırışı da başlangıçta olumsuz karşılanmadı ve ona devleti tek başına yönetmek için hazırlanma olanağını sağladı. Ancak bu hazırlanış sistemli bir yönetim mantığına dayanmıyordu.

Abdülhamit, başarılı bir gözlemci olarak, 1860'lardan beri çeşitli düşünürlerin önerdikleri çözümleri ve bunların sonuçsuz kalışını görmüştü. Devlet adamlarının iktidara ulaşmak için birbirlerini nasıl yıpratmaya çalıştıklarını da gözlemlemişti. Bu güçleri birbirine karşı kullanarak kararların Babıâli'den değil kendisinden (Yıldız'dan) çıkması koşuluyla, yönetimi istediği gibi yönlendirebilecekti. Böylece, çok kararlı muhalifler dışında, geçmişte görev üstlenmiş herkesle çalışmaktan kaçınmadı. Hatta Yeni Osmanlılar'la bile uzlaşma yollarını araştırmaktan geri kalmadı. Onların gözdesi olan "Hürriyet" kavramına karşı olmadığını göstermek istermişçesine, özel bir "hürriyet" yorumu sunan Ahmet Mithat'ı sözcülüğüne getirdi. Mithat Paşa'nın yetiştirmesi olan ve kendini Yeni Osmanlılar'a dahil saymadığı halde onlarla birlikte Rodos'a sürülmüş olan Ahmet Mithat daha 1872'de, Abdülhamit'in esamisinin okunmadığı ve Mithat Paşa'nın sadrazamlığa getirildiği bir dönemde, Hürriyet'in "inkiyadı serbesta"yi yani "özgürce boyun eğmeyi" getireceği tezini ileri sürmüştü. Tanzimatçı anlayışına uygun düştüğü gibi Abdülhamit'in de yeğlediği bir tanımlamaydı bu.

1877'nin ilk aylarında Rus savaşıyla başlayan büyük bunalım 1882'de sona erdiğinde ortada hükümran Osmanlı Devleti'nden artık pek az şey kalmıştı. Balkanlar'ın tamamen elden çıkması önlenmişti ama, Tesalya, Karadağ, Bulgaristan, Kıbrıs, Kars-Ardahan, Tunus, Mısır elden çıkmış, Osmanlı topraklarında Avrupa devletlerinin ekonomik üstünlüğe sahip oldukları imtiyaz bölgeleri oluşmuştu. Borçların ödenebilmesi için, Batılı güçlerin kontrolünde, "devlet içinde devlet" yetkilerine sahip bir özel idare, Düyunu Umumiye kurulmuştu. Bu koşullarda Abdülhamit'in



II. Abdülhamit, dogmatik olmaktan çok pragmatist nitelikli Panİslâmizminin stratejik bir unsuru olarak da, demiryolu siyasetine ilgi duymuştu.

kurtarabildiği özerklik, Düyunu Umumiye'nin dışında kendi kontrolünde bir maliye oluşturmaktan ibaret kaldı.

Bu yarı sömürge koşulları içinde, siyasî düşünce zemininde "devletin varlığını koruma"ya odaklanan, dolayısıyla uluslararası koşulların dalgalanmalarıyla biçimlenen pragmatist bir bakışı egemen kıldı. Koşulların zorlaması kadar Abdülhamit'in kişiliğinin de etkisiyle ancak tek elden yürütülebilecek bir yönetimdi bu. Kalıcı olabilmesi için yönetimin çevresinde kümelenenlerin tartışmasız itaati şarttı. Bir yüzyılın üçte biri kadar uzun bir süre devam edebilmesi, Padişahın çevresindeki halkanın katkısı, hatta baskıcı yöntemlerde çoğu kez daha da aşırıya gitmeleriyle mümkün olmuştur. Bunlara göz yumması sebebiyle sorumluluğun eninde sonunda sultanın sırtına yüklenmesi doğaldı. Abdülhamit destekçilerinin kesinlikle birbirine güvenmemesine özen gösteriyor ve perde gerisi denge oyunlarıyla karşıtları çatıştırıyordu. Böylece jurnalciliği gözde bir meslek haline getirdi.

Tek karar verici görünmekteki ısrarına karşılık önemli bir özelliği, uzmanlığına ve kendisine bağlılığına güvendiği kişilere (Sait, Kâmil, Mahmut Nedim Paşalar gibi) danışması ve kararını karşıt görüşlerini yansıtan raporları tetkik ettikten sonra vermesiydi. İzlediği politikalar şöyle özetlenebilir:

- Eğitime ve eğitim kurumları açılmasına öncelik vermiştir.
- Avrupa'daki devletler dengesini iyi izleyip anlaşmazlıklarını Osmanlı'nın lehine kullanmıştır.
- Tam bir Tanzimatçı olarak, dine özel bir ağırlık vermemiştir
- Silahlı çatışmalardan kesin kaçınmış ve sıkışınca ödün vererek olayları bastırmayı seçmiştir.

Bütün vilayetleri ve dış temsilciliklerini telgraf hattıyla Saray'ına bağlatarak tamamen kişisel bir haberleşme sistemi yürüten Abdülhamit'in bu yöntemine siyasî düşünce sistemleri literatüründen bir isim yakıştırmak mümkün müdür? Tanzimat'ın ilk kuşağı, geri kalmışlığı birdenbire fark etmenin şokuyla hızlı, devrimci bir reform adımı atmıştı. Bu tür girişimlerin devrimci ivmesi düştükten sonra, bir restorasyon (eskiyi canlandırma, eski düzeni yeniden kurma) akımının doğması doğaldır. Nitekim Yeni Osmanlılar bu ilk ıslahatçıları teslimiyetçi olmakla suçlamış, aşırı bir "Batı adaptasyonu" yerine yerel koşulları çağdaş dünya ile bağdaştıran formüller arayışına girmişlerdir. İttihadı

İslâm (sadece ülke içinde), İttihadı Anasır (Osmanlılık), Milleti Hakimeyi (Türk unsurunu) egemen kılmak, onun yanı sıra evrensel insan hakları ve demokrasi fikriyle bağlantı kurmak, yeni dönemin düşünsel yönelimleriydi.

Namık Kemal'in sentezinden çok yararlandığı anlaşılan Abdülhamit, kendi siyasal konumu ve düşünce yapısı çerçevesinde bütün bu arayışlardan yeni bir sentez oluşturdu. Radikal reformcu kimliklerine karşılık restorasyoncu yanları da olan Yeni Osmanlılar'a karşılık Abdülhamit açıkça "reformcu-restorasyoncu" (reform yoluyla restorasyon yanlısı) olmayı yeğledi. Belirgin ilkelere bağlanması güç bir çizgiydi bu. Onun içindir ki en yakınları olan kişiler bile zaman zaman onunla ters düşmüş hatta Said ve Kâmil Paşalar gibi, canlarını kurtarmak amacıyla yabancı elçiliklere sığınanlar olmuştur.

Bir sistem olarak bütünleştirilmesi mümkün olmamakla birlikte Abdülhamit'in uygulamasına yansıyan ideolojisi kendisinden sonra yapılan tartışmalar sebebiyle topluma bir düşünce sistemi gibi sunulmuştur. Bunların başında, onun "aşırı dinci" olduğu ve Panislamizm akımını başlattığı iddiası gelir. Oysa politik çizgisinde bunun karşılığı görülmez. Zaten o dönemin çok etkili Pangermanizm, Panslavizm, Panhellenizm gibi akımları ile karşılaştırılınca, o dönemde dile getirildiği kadarıyla Panislamizmin ciddi bir proje olmadığı hemen ortaya çıkar. Sözü edilen "pan"-akımların hepsinde siyasî ve maddî bir devlet desteği, gönüllü ajan kitlesi (öğretmen, antropolog, papaz gibi), diplomasi katkısı ve bol yayın organı vardır. Abdülhamit ise halife sıfatını doğal olarak kullanmakla birlikte asla eylemci bir hareketin lideri niteliğiyle ortaya çıkmamıştır. Bu işe para ve politik güç yatırmadığı gibi yayın da yaptırmamıştır. Dönemin dinci akımlarının da ona karşı oldukları bilinir.

Aslında o dönemde bir Panislamizm hareketinden çok, Avrupalı sömürgeci güçlerin Panislamizm korkusundan bahsetmek doğrudur. Osmanlı ve İran dışında, dünyadaki Müslümanların yüzde 85-90'ını sömürgeleştirmiş olan Avrupalılar böyle bir siyasal gelişmenin ekonomilerini yıkacağının farkındaydılar. Bu sebeple komplocu bir bakışla kuşkucu bir arayışa girişmiş ve çok defa da Abdülhamit'i hedef göstererek Panislamizm öcüsünü büyütmüşlerdir. Koloni yönetimleri bu yönde önlemler almıştır. Abdülhamit'in ise, basınında din konularının yayınını engellediği gibi "esir Müslümanlar" için kampanya yaptırtmadığı da biliniyor. Hatta Rus-Mısır-Hint Müslümanlarının düzenledikleri bir dayanışma konferansının ülkesinde yapılmasını engellemiştir. Bütün yaptığı, keskin gözlemciliği ile fark ettiği bu korkuyu eylemlere başvurmadan körüklemekten ibaret kalmış, Paşa unvanı ve nişan dağıtımını bu iş için kullanmakla yetinmiştir. Sömürgeciler ise karşı girişimlerinde daha etkili olmuşlardır: İngilizlerin Arap Hilafeti kampanyasını başlatmaları ve Arapların buna katılmasını başarmaları gibi.

Abdülhamit'e yakıştırılan düşünceler, ondan sonra gelenler tarafından bir sistemmiş gbi kısmen benimsenmiş, kısmen dışlanmıştır. İttihatçılar, Abdülhamit'e atfedilen Panislamizmi fiiliyata sokmuşlardır. Buna karşılık istibdat rejimi konusunda ona en ağır suçlamaları yöneltmişlerdir. Ama hakimiyeti milliye ilkesini yaydıktan ve parlamento ile anayasayı işlettikten sonra koyu bir tek parti yönetimine dönerek onun çizgisine düştüler. Aralarındaki temel fark, Abdülhamit'in barışçı ve ödüncü politikasına karşılık onların savaşçılığı ve eylemi, ataklığı tercih etmeleridir.

Abdülhamit bir düşünce sistemi oluşturmadı, pratik yaklaşımlarla zaman kazanmaya çalıştı. Bu bir yandan kurdurduğu eğitim kurumlarından modern düşünceye yatkın bir kuşağın yetişmesine ortamı hazırladı, diğer yandan da onlara getirdiği kısıtlamalarla daha dinamik bir antitezin doğmasına -kuşkusuz bunu hedeflemeksizin- yardım etmiş oldu.

20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm

AYKUT KANSU

1908 Devrimi ile birlikte modern Türkiye tarihinde yepyeni bir devir açılmış oldu. 1908 Devrimi ile başlayıp on yıl süren bu dönem, Türkiye'nin son bir yüzyıllık siyasal, sosyal ve ekonomik tarihine bakıldığında, birbirine benzeyen iki uzun dönem arasına sıkışıp kalmış gözükür. 1908 Devrimi öncesi II. Abdülhamit'in büyük ölçüde kişisel iktidarına dayanan otuz küsur yıllık 'İstibdad Devri' ile Birinci Dünya Savaşı sonrasının yirmi beş küsur yıllık 'Atatürk Devri' arasındaki bu dönem, ne kendinden önceki, ne de kendinden sonraki döneme benzediği için, yaygın olarak kullanageldiğimiz tek boyutlu bir gelişme modeli çerçevesinde yorumlamakta güçlük çektiğimiz ve sonuç olarak, 1918 sonrası değişimlere pek de uygun düşmediğinden, unutmayı tercih ettiğimiz bir dönem olageliyor.

Bazı tarihçilerin Tanzimat'la, bazılarının ise III. Selim'in ıslahat hareketleriyle başlattıkları, çağdaş Türkiye'nin temellerinin atıldığı 19. yüzyılın ardından gelen 1908 Devrimi, bu reform hareketleri silsilesinin sıradan bir halkasını teşkil ediyormuş gibi değerlendirilegelmektedir (Kansu, 2001: 1-34). 1908 Devrimi'nin teşkil ettiği kırılma noktası, çoğunlukla, imparatorluktan cumhuriyete geçişte yaşanılan bir ara dönem olarak görülmektedir. Bu dönemde 'Osmanlıcılık,' 'Batıcılık,' 'İslâmcılık' ve 'Milliyetçilik' dışında başka fikir akımlarının geliştiği de genelde atlanmaktadır.

1908 Devrimi bir anlamda 'geç kalmış' bir liberal devrimdi (Kansu, 2001: xvii-xviii). 18. yüzyıl sonunda Fransa'da başlayarak dalga dalga önce Avrupa'nın diğer ülkelerine, sonra da dünyaya yayılan özgürlükçü düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkmış bir dönüşümün halkalarından biriydi. 1905'te Rusya'daki devrimin ardından 1906 yılında İran'da gerçekleşen ve mutlakıyetçi, otokratik rejimlere karşı çıkışı simgeleyen devrim çabalarından da konjonktürel olarak hayli etkilenmiş olmasına rağmen 1908 Devrimi'nin esas ilham kaynağı 1789 Fransız Devrimi'ydi. Bu etki öylesine güçlüydü ki 1908 Devrimi'nin sloganları 1789'daki özlemlerin aynısıydı: "Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet" -yani, Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik"- ya da Fransızca orijinaliyle, "Liberté, Égalité, Fraternité." Hem devrimin ilk heyecanlı günlerinde, hem de Meclis için yapılan seçimlerde bu sloganlar yalnızca Türkler tarafından değil, bu yeni ve özgürlükçü düzende kendilerine saygın bir yer edinerek birinci sınıf vatandaşlık haklarından yararlanmak isteyen tüm 'anasır' tarafından büyük bir inançla tekrarlanacaktı (Kansu, 2001: 357-373).

Ekonomik yapıda kapitalist üretim ilişkilerinin yerleşip yaygınlaşmasını amaçla-

yan ve bu nedenle ülkelerindeki burjuva sınıfının hemen hemen tümünün kayıtsız desteğini kazanmış olan 1905 Rus, 1906 İran ve 1908 Türk devrimleri, üstyapıda da bu ekonomik ve toplumsal düzeni güvence altına alacak değişiklikleri yerleştirmek istemişlerdir. Eski düzenle özdeşleşmiş olan mutlakıyetçiliğe temelden karşı olan üç devrim de, seçilmiş bir meclis ve yalnızca meclise karşı sorumlu bir hükümet modelini -yani, liberal demokratik yönetimi- yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu üç 'geç kalmış' devrimden uzun vadede yalnızca Türkiye'dekinin 'kalıcı' nitelik taşımasının nedenlerinin tartışılması bu yazının çerçevesini aşıyor. Ancak, ekonomik gelişmişlik düzeyi açısından o zamanki Rusya ile İran arasında bir yerde olan Türkiye'nin, 'geç kalmış' bir 'anayasal devrim' için en ideal mekânı temsil ettiği söylenebilir. Buna karşılık, 1908 Devrimi içte ve dışta çok güçlü tepkilere maruz kalacaktır (Kansu, 2001; Kansu, 2000).

'Devrimi yapanlar, bunu gerçekleştirip mutlakıyetçi yönetimi devirdikten sonra ne yapacakları bilmiyorlardı,' tarzı iddialar Türk tarihçileri arasında 1908 Devrimi'nin bazı niteliklerini, özellikle fikrî açıdan 'liberal' olarak tanımlayacağımız temellerini reddetmek için sık başvurulan savlardan biridir. Nasıl 1908 Devrimi birkaç isyankâr subayın dağa çıkmasıyla ortaya çıkan ve yalnızca meşruiyetini toplumdaki farklı sınıflar katında yitirmiş olan rejimin yıkılmasından başka amacı olmayan bir hareket değilse, Devrim sonrasında kamuoyunda tartışılmaya başlanan liberal görüş ve fikirler de el yordamıyla bulunmuş değildi. 1908 Devrimi sonrası kurulan Meclis-i Mebusan'ın yasama faaliyetlerine bakıldığında, sosyal, siyasal ve ekonomik alanda liberal bir düzen yaratmak için yapılan köklü değişikliklerin çoğunun, her ne kadar sansürle engellense de, II. Abdülhamit'in İstibdat Devri'nde -1880'li yıllardan beri- uzun boylu tartışılmış olduğunu anlamaktayız.

'Batılılaşma' başlığı altında ele aldığı 'modernleşme' ve 'laikleşme' kavramlarını Batı'nın zorlaması ya da dayatması olarak yorumlayan baskın tarihçiliğimiz, ister istemez bu kavramları 'savunmacı' bir yaklaşımla ele almaktadır. Zımnî kaygı, hem mecazî, hem de hakiki anlamıyla, Batı'ya karşı Batı'dan alınan birtakım silahlarla karşı koymaktır. Bu anlayış çerçevesinde 'reform,' kurulu düzeni korumak için yapılan işleri kapsamaktadır. Savunmacı ya da tepkici 'Batılılaşma' düşüncesi ve pratiği ile 'modernleşme' ve 'laikleşme' sürecine destek veren ve tutuculuğa temelden karşı çıkan liberal düşünce arasında temelden bir karşıtlık olduğu açıktır (Berkes, 1975; Berkes, 1978).

LIBERALIZMIN DÜŞÜNCE ÇİZGİSİ

1880'li, özellikle 1890'lı yıllarda yadsınamaz bir şekilde gördüğümüz 'savunmacı' tutuculuk ile liberalizm arasındaki bu zıtlık ve karşıtlığı ortaya koymadan ve liberalizmin Türkiye'deki izlerini sürmeye başlamadan önce liberalizmin tanımındaki zorluklardan ve muğlaklıktan bahsetmek yerinde olacaktır. Liberalizm evrensel bir iddia ile ortaya çıktığı için, tüm zamanları kapsadığı ve eski uygarlıklardaki düşünüş biçimlerine dayandığı fikrinden kaynaklanan bir karmaşaya yol açabilmiştir (Arblaster, 1984: 3-14). Liberalizm özgül olarak kapitalizmin oluşumuyla bağlantılı bir düşünce sistemidir; ancak 19. yüzyıl ve sonrası liberalizmi bu olguyu gözardı etmiş olsa bile özellikle 18. yüzyılda, liberal fikirlerin yalnızca kapitalizmin egemenliğini sağlamaya dönük ve ekonomik alanına ilişkin olmayıp, sosyal ve siyasal alanı da kapsadığını ve yeni siyasal yapıları, yeni bir devlet biçimini hedefleyen bir bütün teşkil ettiğini görürüz (Arblaster, 1984: 15-91; Freeden, 1996: 139-314; Ruggiero, 1959: 1-90). Siyasal alanda mutlakıyetçi ya da kamu tarafından denetlenemez bir yönetim tarzına,

sosyal alanda da dine karşı çıkmak liberalizmin en belirgin özelliklerinden biri olarak bugüne kadar varolagelmiştir (Cassirer, 1931; Ryan, 1993: 299-301). Mutlakıyetçiliğe karşı çıkışta yalnızca siyasal sistemin zirvesinde otorite olarak tanımlanan hükümdarın kişiliğine itiraz edilmez, onun temsil ettiği ve desteğini aldığı tüm kurumlara karşı çıkılır. Yönetim sorumluluğunu hükümdarla paylaşan aristokratlara karşı çıkış, erken dönem liberalizmin belki en önemli özelliklerinden biridir. O zamana kadar yalnızca hükümdar ve aristokratların paylaştıkları siyasal alanın toplumun daha geniş kesimlerine açılması isteği, liberaller açısından, hem kişi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, hem de sorumsuz –yani, mutlakıyetçi– bir devlet anlayışı yerine 'hukuk devleti' –yani, *Rechtsstaat*– anlayışının yerleştirilmesi açısından önemliydi. Dolayısıyla, mutlakıyetçiliğe karşı çıkış, "Devlet, benim!" diyen zihniyete karşı çıkış olduğu kadar, soyut anlamda devlete, 'devlet çıkarı' kavramına, devletin topluma göre daha ayrıcalıklı konumuna ve toplumu oluşturan bireylerden daha önemli görülmesine de karşı çıkışı içermekteydi (Arblaster, 1984: 71-79; Brinton, 1931; Brinton, 1933; Gray, 1995: 70-77; Ruggiero, 1959: 50-73 ve 251-264).

Mutlakıyetçiliğe karşı çıkış, sosyal açıdan da, bireyin otoriter ve ataerkil ilişkilere maruz kalmasının engellenmesi hedefiyle de temellendirilmiştir. Mutlakıyetçi yönetimin tüm kurumlarına meşruiyet sağlayan ve mutlakıyetçiliği destekleyen ve besleyen bir ideoloji olması nedeniyle dinî söylem de liberal söylem tarafından 'düşünce ve vicdan hürriyeti' adına tutarlı bir şekilde eleştirilmiş, din kurumunun tekeli kırılırken varolan tüm kurumların rasyonel bir düşünce temelinde sorgulanmasının önü açılmıştır (Ruggiero, 1934).

Sonradan karşıtlarınca alaycı bir ifade biçimine dönüştürülen, liberal iddialı neo-liberallerce de 20. yüzyılın ikinci yarısında içi boşaltılan "*laissez-faire, laissez-passer*" -"bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler"- özdeyişinin kapsamına tüm bu devlet müdahale, kısıtlama ve yasaklarının girdiği gözden uzak tutulmamalıdır (Cole, 1933).

Jeune Turc muhalefeti bünyesinde, II. Abdülhamit'i bir saray darbesi ile devirip işleri 'düzeltmeyi' plânlayan Prens Sabahaddinci kanat ile çareyi köklü dönüşümler arayan ve mutlakıyetçi yapının yıkılması için çalışan, Ahmet Rıza'nın başını çektiği ve Bahaeddin Şakir'in örgütlediği kanat arasındaki fark, bu açıdan bakıldığında daha kolay görülebilir. Bu fark 1908 Devrimi sonrası çıplak bir biçimde gözler önüne serilmiştir (Kansu, 2000; Mardin, 1983: 173-220 ve 251-299).

İnsan doğası hakkındaki iyimserliği nedeniyle, liberalizmin mutlakıyetçiliğe karşı mücadelesinde daima iyimser bir tutum içinde olduğunu da vurgulamak gerekir. Üzerlerindeki siyasal ve dinî baskı kalktığı taktirde, sadece bireylerin kendileri için en iyiyi seçmekle kalmayıp bireylerin bileşkesinden oluşan toplumun da daha iyi bir geleceğe yöneleceği inancı liberal düşüncede egemendir. Dolayısıyla liberalizm ilerlemeci bir ideolojinin iyimserliğiyle desteklenir. Bu nedenle, yalnızca ekonomik yapının değil, toplum yapısının ve siyasal yapının da değişmesini ve ilerlemesini tasvip edici bir tutumu vardır. Böylece gerçekleşecek 'dönüşüm' sonucunda toplum içinde varolan sorunların çözülebileceği inancı, liberalizmin ortaya koyduğu 'büyümeci' ekonomik modelin meşruiyetini sağlamada kullandığı en önemli kozlardan biri olmuştur. Bu önkabul ise ancak böyle bir değişme ve gelişmenin önünün açık bırakıldığı bir hukukî düzen kurulduğunda anlamlı bir güvenceye kavuşmuş olacaktır.

19. yüzyılda bir vakıa haline gelen ve ona tepkisel olarak karşı çıkan bağnaz tutucuların bile gönülsüzce kabullenmek zorunda kaldığı sanayileşme ve kentleş-

me, liberal düşüncelerden kaynaklanan iyimserliği, özgürleşme ve kurtuluş umudunu yaygınlaştırmıştır. Kırsal hayatın sıkıcılığı ve iticiliğine karşılık kentsel hayatın canlılığı ve çekiciliği burjuva kültürünün en önemli meşrulaştırma araçlarından biri olan edebiyatta geçerli konulardan biri haline gelmiştir.

TANZİMAT SONRASI EDEBİYATTA LİBERAL DÜŞÜNCENİN GÜÇLÜ İZLERİ

Edebiyat, kültürü yaymada, toplumsal sorun ve tahayyülleri kamuoyuna sunmada ve bunları toplum önünde tartışmaya açmada kullanılan araçlardan belki de en önemlisidir. Tanzimat sonrası edebiyata baktığımızda, Avrupa'da görülen ve yukarıda bahsettiğimiz konuların neredeyse tümü hakkında, Türk edebiyatında da fikir belirtildiğini, tartışmalar yapıldığını ve 'modernleşme' üzerine değişik bakış açılarının çarpıştığını görmekteyiz. Edebiyat, II. Abdülhamit'in otuz küsur yıllık mutlakıyetçi yönetiminin başka ifade olanaklarını tümüyle ortadan kaldırmış olması nedeniyle de, özellikle üzerinde durulması gerekli bir alan olmaktadır. Her iki neden yüzünden, sorunların üst üste biriktiği, toplum içindeki gerilimin arttığı ve değişik bakış açılarının keskinleştiği, fakat çözüm arayışlarının önünün tıkandığı ve sorunları çözmeye yönelik önerilerin karşısında durulmaya çalışıldığı 1890'lı yıllarda edebiyat birdenbire önemli bir konuma geçti. Başka konularda tartışmanın tamamen yasaklandığı bu baskı döneminde sorun ve dilekleri edebiyat kanalıyla topluma sunmak çok önem kazandı (Uşaklıgil, 1998).

1890'lı yılların edebiyatına belki de şimdiye kadar baktığımızdan daha değişik bir şekilde bakmamız ve 1908 Devrimi'nin hemen öncesi sayılabilecek bu on-onbeş yıllık dönemdeki edebiyat tartışmalarını daha değişik bir şekilde yorumlamamız gerekecektir. 'Tanzimat Edebiyatı' ve devamını, şimdiye kadar yapageldiğimiz gibi, baskın edebiyat tarihi anlayışımızla yorumlamaya çalıştığımız sürece bu tartışmanın önemini ve boyutunu kavramada güçlüklerle karşılaşacağımız kesindir. Tanzimat sonrası edebiyatta gördüğümüz 'modernleşme' ve 'Batılılaşma' sorunsalına çok dikkatli bakmak zorundayız. Modern hayatın ve Batılılaşma ile ülkeye giren değişik fikir ve yaşam biçimlerinin edebiyatta yansımalarının görülmesini tespit etmek her ne kadar ilk aşamada bize yüzeysel bir fikir verebilse de bu yansıtmanın olumlu mu yoksa olumsuz yönde mi olduğunu görebilmek ilk tespiti yapmaktan çok daha önemlidir. Bu açıdan baktığımızda, aşırı tepkici tutuculuğu bir kenara bırakırsak, modernleşme üzerindeki görüşleri kabaca ikiye ayırmak mümkün gözükmektedir. Birincisi, aşırı tutucu görüş gibi tepkici olmakla birlikte, daha gerçekçi davranarak karşı konulamayan modernleşmeyi toplum yapısını en az düzeyde bozacak şekilde kabullenmeye yönelik bir tavır sergileyen görüştür. Bu tavrın gerçek konumu aslında modernleşmenin temeli olan özgürleşmeye, kapitalistleşmeye ve her alanda liberalleşmeye karşı olması nedeniyle tepkicidir. Bu nedenle de, zorunluluk nedeniyle istenmeden kabullenmek zorunda kalınılan 'modernleşmeci' tavra 'savunmacı modernleşme' ya da 'tepkici modenleşme' demek daha doğru olacaktır. Bu tavrın belirleyici özelliği, modernleşme olgusunu, alınmasında sakınca olan ve olmayan kısımlar olarak, ikiye ayırması ve modernleşmenin sakıncalı gördüğü kısımlarını ağır bir dille eleştiriye tâbi tutarak karşı çıkmasıdır. II. Abdülhamit mutlakıyetçiliğine en büyük entelektüel desteği sağlayan Ahmet Mithat bu birinci konumu temsil edenlerin başında gelmektedir (Okay, 1991).

Liberal bir düzene temelden karşı olan bu birinci tavrın karşısında ise 1890'larda *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde toplanan grubun tavrını görmekteyiz (Çavdar, 1992: 141; Yalçın, 1999: 134). Ahmet İh-

san Tokgöz'ün imtiyaz sahibi olduğu bu dergi, her ne kadar basın hayatına 1891 yılında girmiş ve 1930'lu yıllara kadar ufak tefek kesintilerle yayımlanmaya devam etmişse de, Türk entelektüel hayatına damgasını 1896 ile 1901 yılları arasında vurmuştur. Tokgöz, liberal düşüncelerle ilk defa Mekteb-i Mülkiye öğrencisi olduğu 1880'li yıllarda tanışmıştı. Modernleşme ve yenileşme yanlısı hocalardan aldığı eğitimde Tokgöz'ü en fazla etkisi altında bırakanların başında maliye ve iktisat derslerini veren Portakal Mikael Paşa ve Sakızlı Ohannes Efendi ile edebiyat dersini veren Recaizade Mahmut Ekrem Bey bulunmaktaydı (Tokgöz, 1993: 31 ve 69). Hepsi de sonradan Mekteb-i Mülkiye'nin eğitim kadrosundan II. Abdülhamit tarafından atılacak olan bu hocalardan özellikle Portakal Mikael Paşa ile Sakızlı Ohannes Efendi öğrencilerine "dünyada hayatın ancak ekonomi üzerine kurulmuş olduğunu, ulus ve ülkeler güçlerinin her şeyden çok malî örgütlenmeden ve çalışma hayatından kaynaklanacağını" öğretmişlerdi (Yalçın, 1999: 91). Tokgöz, "atalarımızdan dinlediğimiz boş inançları -yani, yanlış yorumlanmış olan 'kısmet,' 'kanaat' ve 'fani dünya' inanışlarının boşluğunu- Batı'da yükselmiş olan bilimsel ve teknik görüşlerden yararlanılarak incelenip çözümlenmesi gereken sorunları, Ortaçağ kafasıyla düşünmekteki tehlikeleri bu iki hocadan" öğrenmişti (Tokgöz, 1993: 31). "Kaynayan Aydınlanma kazanının kepçesini" ise, Tokgöz'e göre, "Mülkiye Mektebi'nde edebiyat öğretmeniyken ...Abdülhamit tarafından okuldan çıkartılan Recaizade Ekrem Bey tutuyordu" (Tokgöz, 1993: 32).

Mekteb-i Mülkiye'den 1886 yılında mezun olan Ahmet Ihsan Tokgöz yayın hayatındaki ilk ciddî teşebbüsünü, kendisinin de teknik, edebiyat ve ekonomi üzerine sürekli yazılar yazdığı *Cihan* dergisinin kapanması sonucu *Umran* adlı kendi yönetimindeki dergiyi kurmasıyla yapmıştı. 1887 yılı Ekim ayında çıkmaya başlayan bu derginin hayatı çok kısa oldu. Kelime anlamı 'bayındırlık,' 'uygarlık,' 'mutluluk' ve 'ilerleme' anlamlarına gelen ve ancak yirmi dokuz sayı çıkan *Umran* dergisi, 1888 yılı Kasım ayında, mutlakıyetçi yönetimin yayınını yasakladığı birçok dergiyle birlikte kapatıldı. Dergisinin kapatılmasıyla birlikte tutuklanıp sorguya çekilen ve kısa bir süre sonra serbest bırakılan Tokgöz yeni bir dergi yayımlamak için üç yıl uğraştı (Tokgöz, 1993: 41-45). 1888 yılından sonra dergilerin tümünün denetimi Maarif Nezareti'nden alınıp Dahiliye Nezareti'ne verilmiş bulunmaktaydı. Yeni bir dergi çıkartmak için uzun süren resmî yazışmalar yapılması ve sonunda kesinlikle padişah iradesi elde edilmesi gerekiyordu. Tokgöz bütün bu olumsuzluklara rağmen yeni bir dergi kurma hayalinden vazgeçmedi ve yayın imtiyazını alabildiği *Servet-i Fünun* dergisinin ilk sayısını 1891 yılı Mart ayı sonunda piyasaya sürdü (Tokgöz, 1993: 51-54).

SERVET-İ FÜNUN

Sansürün tüm ağırlığına rağmen, *Servet-i Fünun* dergisi hem basın hayatında hem de edebiyat alanında yeniliklere imzasını atan bir dergi oldu (Tokgöz, 1993: 56-68). Tokgöz dergisini çıkartırken Recaizade Mahmut Ekrem'in önerilerine kulak vermişti (Parlatır, 1995: 295-296). Recaizade Mahmut Ekrem 1896 yılında yayımladığı, ancak bu tarihten on yıl kadar önce yazmış olduğu, *Araba Sevdası* adlı romanıyla edebiyatta yepyeni bir çığır açmıştı. *Araba Sevdası* romanının ciddî bir çözümlemesi bize bu romanın Tanzimat romanından birçok açıdan farklı olduğunu, hatta buna bir yanıt olarak algılanması gerektiğini göstermektedir. Ahmet Mithat ve benzerlerinin tepkici ve modernleşmeyi kötüleyici tavrına karşı Recaizade Mahmut Ekrem, modernleşmenin toplum ve birey üzerindeki etkisini ve eski ile yeninin ya-

rattığı karmaşayı yine modernist bir sorunsal çerçevesinde anlatmıştı (Parla, 1990: 129-153).

Recaizade Mahmut Ekrem'in 1896 yılının Şubat ayında *Servet-i Fünun*'un yayın yönetmenliğine Tevfik Fikret'i önermesi de bilinçli bir tercihti (Akay, 1998: 154-155; Akyüz, 1947: 36; Rauf, 2001b: 63-68; Tokgöz, 1993: 78-80). Tevfik Fikret de şiirde bütünüyle yenilikçi bir anlayışı temsil ediyordu. Mutlakıyetçi düzen karşıtlarınca hürriyet şairi olarak el üstünde tutulan Namık Kemal'in hayranları arasında yer almaktaydı. Ayrıca, Namık Kemal'in eserlerinin elle çoğaltılmasında ve bu kopyaların yayılmasında çalıştığından mutlakıyetçilik karşıtı kimselerce bilinmekte ve saygı duyulmaktaydı. Tevfik Fikret için bireyin siyasal ve toplumsal özgürlüğü ön plânda idi. Adı anılan diğer tüm *Servet-i Fünun* çevresi gibi, o da dini bireyin hayatından bütünüyle çıkarıp atmıştı. İnanç sisteminde dinin hiçbir yeri yoktu ve gerektiğinde din karşıtı söylemi korkusuzca şiirlerinde dile getirmekteydi. Bireyin üzerinde baskı oluşturabilecek her türlü bağnaz düşünceye karşıydı. Liberal dünya görüşüyle, Abdülhamit'in mutlakıyetçi yönetimi altındaki insanların çektikleri çileyi onun şiirlerinden daha iyi anlatan başka bir şair yoktu. Tevfik Fikret özgürlüğü 'Tarih-i Kadim' şiirinde şu şekilde tanımlamaktaydı: "İşte hürriyet-i hakikiye: /Ne muhârib, ne harb ü istilâ,/Ne tasallut, ne saltanat, ne şekaa,/Ne şikâyet, ne zulm-ü istibdat,/Ben benim, sen de sen, ne Rab, ne ibât" (Fikret, 1984b: 210-213).

Servet-i Fünun dergisinin Tevfik Fikret yönetimindeki ilk sayısı 7 Şubat 1896 tarihinde çıktı. Bu sayıdan başlayarak derginin hem görünümü, hem de içeriği değişerek edebiyat tarihine damgasını vuracak bir duruma geldi. Bir kısmı derginin yeni haliyle devam edeceği 1901 yılına kadar, bir kısmı da bu tarihten önce fikir ayrılıkları nedeniyle ayrılacak olan, ama hepsi de 20. yüzyıl Türk entelektüel hayatına mal olmuş, insanlar Tevfik Fikret yönetimindeki bu derginin etrafında toplanmaya başladılar. Halit Ziya Uşaklıgil, Cenab Şahabettin, Hüseyin Siret Özsever, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit Yalçın ve Hüseyin Suat Yalçın kardeşler, Ali Ekrem Bolayır, Ahmet Reşid Rey, Süleyman Nazif, Ahmet Şuayb, Süleymanpaşazade Sami, Faik Âli Ozansoy, Safveti Ziya, Celâl Sahir Erozan ve Ahmet Hikmet Müftüoğlu gibi isimler bu dergiye yazı yazdılar (Akay, 1998: 155-156; Akyüz, 1947: 41; Tokgöz, 1993: 80; Uşaklıgil, 1969: 408).

Dergi çok kısa bir zamanda gerek tasarım ve kurgu, gerekse de içerik açısından devrin yerleşik edebiyat anlayışını zorlayan, bütünüyle modernist şiirler, hikâyeler ve roman tefrikaları ile dolmaya başladı. Bütünüyle din dışı bir kurgunun egemen olduğu, modern toplumun karmaşasını yansıtan bir dilin kullanıldığı, yerel ve geleneksel konuların değil evrensel ve çağdaş sorunların işlendiği, her türlü geleneksel ve dinî ahlak anlayışının reddedildiği, bireyin toplumsal yaşantıdan doğan sorunlarının gündeme getirildiği, özgürleşme isteğiyle yanıp tutuşan kahramanların sıkıntı dolu yaşamlarının anlatılıp gelecek için kurdukları hayallerinin tartışıldığı bu edebiyat, çok kısa bir sürede tepki çekti. Tutucu çevrelerce alaycı ve küçümseyici bir ifadeyle, 'Edebiyat-ı Cedide' olarak adlandırılan *Servet-i Fünun* çevresi, 1908 Devrimi'ne kadar bu karalayıcı söyleme karşı kamuoyu önünde cesaretle konumunu savundu (Akay, 1998: 164-176; Kaplan, 1995: 29-57; Tokgöz, 1993: 69; Uşaklıgil, 1969: 408-409).

Baskın ideolojinin temsilcileri *Servet-i Fünun* dergisi etrafında şekillenen yeni edebiyatı Fransız edebiyatına aşırı bağlı olmakla suçluyorlardı. Özgün olmadığını iddia ettikleri bu edebiyatın memleketin kendi yaşayışına kayıtsız kalmasından yakınıyorlar, bu edebiyat dalgasını 'gayr-ı millî' ve 'kozmopolit' buluyorlardı (Uşaklıgil, 1969: 479). Edebiyat-ı Cedide yazar-



"Jön Türkler"... 19. yüzyılda milliyetçiliğin büyük dalgasının öncüleri, Fransız Devrimi'nin yeni fikirleriyle tanışan öğrencilerdi. Bu akımlar, sosyal profillerinin yanı sıra, millî dirilişi/tazelenmeyi imleyişleriyle, "Jeunne/Genç" adını aldılar.

larının Fransız şiirinden taşıdıkları hayallerin acaipliğinin Türk şiirini anlaşılmaz hale getirdiğinden şikayetçiydiler. Kötüledikleri bir başka konu da bu yenilikçi yazarların tuttuğu yolun ve kullandıkları dilin halktan kopuk oluşu idi. 14 Mart 1897 tarihli *Sabah* gazetesinde Ahmet Mithat, "*Décadentlar*" adlı yazısı ile, *Servet-i Fünun* çevresinin ürettiği şiirlerde gördüğü yeni hayallerden ve kullandıkları dilin karmaşıklığından doğan anlam kapanıklığını ağır bir dille eleştiriyordu (Akay, 1998: 158-160; Akyüz, 1947: 47-49; Akyüz, 1995: 90-91; Uşaklıgil, 1969: 422 ve 427; Yalçın, 1999: 94). Joris-Karl Huysmans'nın 1884 yılında yayımladığı *A rebours* romanıyla gündeme gelmiş bir akım olan *Décadence* da Fransız edebiyatında benzer eleştirilere konu olmuştu (Bernheimer, 1989: 784-785; Humphries, 1989: 785-788). Mutlakıyetçi devrin baskın ideolojisinin en büyük temsilcisi olan Ahmet Mithat tarafından Edebiyat-ı Cedide çevresine takılan bu ad, modernist Batı edebiyatına karşı olanlarca rağbet görerek, uzun süre, bu akımın temsilcileri hakkında birçok yayın yapılmasına yol açtı (Akyüz, 1995: 91; Tokgöz, 1993: 84; Uşaklıgil, 1969: 421-423; Yalçın, 1999: 94).

Servet-i Fünun çevresindeki yazarlardan bir grup, son derece tutarlı bir biçimde yalnızca edebiyatta değil, tüm toplum yapısında durağanlığa karşı ilerlemeden, geleneksele karşı yeni ve modern olandan ve dinsele karşı dindışı bir yaşantı biçiminden yanaydı (Çavdar, 1992: 141). Ahmet Mithat ve benzerlerinin savunduğu ve 'halkçılık' adıyla anılan antientelektüel tutumu reddediyor, halktan farklılığını koruyan entelektüel bir tutumu destekliyorlardı. Bireyi özgürleştirecek bir ortamın yaratılması gerektiğine dair güçlü inaçları vardı. Hayallerindeki toplum Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi sonrası bir toplumdu. Ekonomik yapıda da özel girişimcinin önünü açan liberal bir politikadan yanaydılar ve devlet müdahale ve engellemelerinin karşısındaydılar.

Servet-i Fünun çevresinin çekirdeğini oluşturan bu grubun, içlerinden birinin yeni yazıp bitirdiği bir romanı basımdan önce beraber okumak üzere Tevfik Fikret'in çağrısıyla bir araya geldikleri bir toplantı, özel önem taşır (Uşaklıgil, 1969: 476-481). *Hayal İçinde* adlı romanın yazarı Hüseyin Cahit Yalçın, daha Mekteb-i Mülkiye'de öğrenciyken yenilikçi bir edebiyat anlayışı benimseyen *Mekteb* adlı der-

ginin yönetmenliğini üzerine almış ve böylece daha önce lise yıllarında çevirmenlik ile başladığı basın hayatına adımını resmen atmıştı (Huyugüzel, 1984: 9-11; Yalçın, 1999: 71-72). Daha lise öğrencisiyken, on beş yıllık hükümlülüğü sona erip sürgünden dönen dayısının üzerinde bıraktığı büyük etki ile çok ateşli bir özgürlük taraftarı olmuştu. Sürgüne gönderildiği Rodos'ta Namık Kemal tarafından eğitilmiş olan dayısı, Yalçın için, kendisine yeni bir din, yurt ve özgürlük aşkı getiren bir 'peygamber' gibiydi. Tıbbıye'de okuyan kuzeni vasıtasıyla hakkında bilgi edindiği Beşir Fuat'ın dini reddeden, maddeci anlayışına da yakınlık duymuştu. Beşir Fuat'ın Büchner'den çevirdiği kitap, Yalçın ve kuşağını dinî ideolojinin zincirlerinden kurtararak daha geniş ufuklara götürmüştü (Yalçın, 1999: 52).

Hayal İçinde romanının konusu görünürde bir liseli gencin acıyla son bulan ilk aşkı idi. Otobiyografik olan bu romanda on yedi yaşındaki kahramanın hayatı tanıması sonucu kişiliğinde meydana gelen değişme anlatılıyordu. Romanda toplumdaki sınıflar arasındaki eşitsizlik, toplumda egemen olan davranış kalıplarının yanlışlığı gibi konular da işlenmekteydi. Kurulu düzenin vermekte olduğu eğitimi beğenmeyen roman kahramanı hayal ettiği dünyanın 'liyâkat' ve 'meziyet' prensipleri üzerine kurulacağını düşünüyor, ama içinde yaşadığı gerçeklikle yüz yüze geldiğinde bu prensiplerin hiçbirinin yaşamakta olduğu mutlakıyetçi düzende el üstünde tutulmadığını görüp bunalıma düşüyordu. Yaşamış olduğu aşk macerası roman kahramanına yeni bir dünya görüşü kazandırıyor ve roman, yazılması tasarlanan bir sonraki romana başlangıç teşkil edecek şekilde son buluyordu. Hüseyin Cahit Yalçın'ın tasarlayıp da yazmaya olanak bulamadığı bu dizinin *Hakikat Pençesi* adlı ikinci kitabında kahramanın öğrencilik yıllarından sonra içine girdiği basın dünyası -daha da karamsar bir ruh hali içinde- anlatılacaktı (Huyugüzel, 1984: 201-216; Yalçın, 1999: 144).

Toplantıya çağrılanlardan biri Halit Ziya Uşaklıgil idi. İzmir'in ticaretle uğraşan önemli ailelerinden birine mensup olan Uşaklıgil daha küçük yaşta İzmir'de okuduğu Fransız okulunda Aydınlanma Çağı yazarları ve bunların fikirleriyle karşılaşmıştı (Uşaklıgil, 1969: 111-112). Voltaire ve diğer Aydınlanma yazarları yanında Namık Kemal'in yazdıkları da onun üzerinde büyük bir etki yaratmıştı. Mutlakıyetçi yönetim altında eğitim veren Türk okullarında en çok korkulan konunun tarih olduğunu biliyordu. "Memleketin tarihinde isyan, ihtilâl, tahttan indirme, cana kıyma namına ne varsa, idare kötülüklerine, irtikâp ve rüşvet almaya, bu idarenin halini hatıra getirebilecek şekilde ne bulunursa," bunların resmî tarih eğitimindeki müfredattan ayıklandığının bilincindeydi. Uşaklıgil'e göre, "bunlar çıkınca, ortada manasız, cansız bir iskelet şeklinde kalan Türk tarihi yalnız padişahların servet ve şefkatine, harplerin ve fetihlerin her zaman Âl-i Osman hanedanının şerefine olan hikâyelerden ibaret kalırdı. Hele umumî tarih, perdesinin ucu kaldırılmayacak, yalnız deliğinden karanlıkta seyredilebilecek bir sahneydi, ve onda cemiyetleri sarsmış, milliyetleri uyandırmış, dünyayı miskinlik ve esirlik hayatından çıkararak hürriyet ve kurtuluş mili üzerinde çevirmek için vücuda gelmiş ne inkılâplar varsa, onlar o yarı görülen sahnenin arkasında, karanlık köşelere tıkılmıştı. Meselâ, dünyayı baştan başa değiştirecek yeni esaslar, başka görüşler getiren Fransa Büyük İhtilâli, değil mektep kitaplarında, Türk'ün hiçbir yazısında daha vücuda gelmiş bir iş değildi" (Uşaklıgil, 1969: 488-489).

Uşaklıgil ilk gençliğinden o güne kadar altı roman yayınlamış ve kendini artık kanıtlamış bir yazardı. İlk romanı *Sefile* 1886 yılı Sonbahar'ında *Hizmet* gazetesinde tefrika edilmeye başlanmış, ekonomik

zorunluluklar yüzünden düşen bir kadının sefaletini ve ıstıraplarını anlatan bu eser sansür tarafından gayriahlâkî bulunarak yasaklanmış ve roman yarıda kalmıştı. Yine *Hizmet* gazetesinde tefrika edilen *Bir Ölünün Defteri* ve *Ferdi ve Şürekâsı* romanlarıyla Recaizade Mahmut Ekrem'in dikkatini çekerek *Servet-i Fünun* dergisinde yazması için gruba dahil edilmişti. Uşaklıgil, kendisine büyük ün getirecek ve birçok bakımdan Edebiyat-ı Cedide topluluğunun bildirgesi niteliğinde olan *Mâi ve Siyah* romanını Haziran 1896 ile Nisan 1897 arasında *Servet-i Fünun* dergisinde yayımlamıştı (Çetişli, 2000; Önertoy, 1999; Rauf, 2001b: 136-145). Mutlakıyetçi yönetim tarafından çok sıkı bir şekilde sansürlenmesine rağmen, okuyucuları tarafından anlaşıldığı şekliyle, roman mutlakıyetçi yönetim altındaki hayattan ve memlekette solunan zehirli havadan bunalmış bir gencin bahtsızlığını anlatıyordu (Uşaklıgil, 1984). Uşaklıgil, romanını yaratırken istemişti ki, bu genç "ruhunun bütün acılarını haykırsın, coşkun bir delilikle çırpınsın ve bütün bu emelleri parmaklarının arasından kaçan gölgeler gibi silinip uçunca, o da gidip kendisini, ölmek için saklanan bir kuş gibi, karanlık bir köşeye atsın. Bu gençte bir aşk yıldızı, bir de sanat hulyası olacaktı ve bunların arasında bir sarhoş gibi yıkıla yıkıla, o duvardan bu duvara çarpa çarpa geçip gidecek, sonunda bir kovukta sinip can verecekti; mavi hulyalar içinde yaşamak için yaratılmışken siyah bir uçuruma yuvarlanacaktı" (Uşaklıgil, 1969: 463).

Uşaklıgil'in *Kırk Yıl* adlı anılarında bahsettiği bu toplantıya katılan davetlilerden biri Mehmet Cavit idi. Mehmet Cavit Selânik'de Feyz-i Sıbyan Rüşdiyesi'nde okuduktan sonra İstanbul'a gelmiş, Dersaadet İdadisi'ndeki öğrenciliğinden sonra da Mekteb-i Mülkiye'ye girmişti. Mekteb-i Mülkiye'de en yakın arkadaşı olan Hüseyin Cahit Yalçın'la aynı sınıfta okumuş ve okuldan onunla birlikte 1896 yılında mezun olmuştu. Her ikisi de mezun oldukları yılın en başarılı öğrencileri olmalarına rağmen, mutlakıyetçi yönetimin kendilerine yüksek bürokraside tanıdığı iş olanaklarını, özgürlükçü inançlarına ters düştüğü için reddetmişlerdi. Mehmet Cavit, okulu bitirdiğinde en başarılı öğrencilerin girdiği Mabeyn'e ya da Hariciye Nezareti'ne girmemiş, Ziraat Bankası'nda memuriyete başlamıştı. Toplantının yapıldığı 1898 yılında ise hem Ayasofya Merkez Rüşdiyesi hem de Dar-ül Muallimin-i Âliye'de iktisat ve maliye öğretmenliği görevlerinde bulunuyordu. Mekteb-i Mülkiye'de, 1877 yılında sürüldüğünden beri bu okulda iktisat dersleri okutan Sakızlı Ohannes Paşa'dan ders almıştı. Böylece, Sakızlı Ohannes Paşa'nın ilk baskısı 1880 yılında yapılan *Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel* eseriyle tanışmış ve liberal iktisat kuramını savunan bu kitaptaki fikirleri benimsemişti. Kendisi de o sıralarda liberal iktisat kuramını savunacağı, 1899 ile 1901 yılları arasında basılacak olan dört ciltlik *İlm-i İktisad* kitabını yazmaktaydı (Cavit, 1899a; Cavit, 1899b; Cavit, 1900; Cavit, 1901).

Bu toplantıda hazır bulunanlardan bir diğeri, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Vefa İdadisi'nden arkadaşı olan Ahmet Şuayb idi. Yalçın'la aynı idealleri paylaşan Ahmet Şuayb Hukuk Mektebi'ndeki öğrenciliği sırasında Türkiye'ye çoğunlukla yabancı postaneler aracılığıyla giren basın ve yayın organlarını çok düzenli bir şekilde takip etmekteydi. Yalçın'la birlikte, Babıâli Caddesi'nde 'ateşli birer komitacı ruhuyla' çalışan iki Ermeni kitapçıdan sağladıkları, Fransa'daki liberal basının en önemli yayın organlarından *Le Temps* gazetesini düzenli olarak izliyordu. Ayrıca, *Meşveret* gibi, Avrupa'daki Jeune Turcslerin çıkardıkları propaganda yayınlarını da bu gruba düzenli olarak sağlayan, Ahmet Şuayb idi (Rauf, 2001b: 91; Yalçın, 1999: 53). Ahmet Şuayb bu gazetelerin hepsini biriktirdiği gibi önemli say-



1908 Seçimlerinde seçim sandıklarının Babıâli Caddesi'nden geçirilişi... Meşruti yönetimin gerçekleşmesi, Osmanlı ülkesinde coşkulu bir siyasal devrim atmosferi yaratmıştır. Hükümet merkezi olarak Babıâli, bu dönemde, aynı zamanda bir siyasal toplanma ve gösteri işlevi görmeye başlayacaktır.

dığı makaleleri konularına göre ayırdıktan sonra tuttuğu defterlere özet olarak geçirir ve bu defterleri grup içinde elden ele dolaştırırarak herkesin faydasına sunardı (Yalçın, 1999: 67). Ahmet Şuayb *Servet-i Fünun* dergisinde 'Hayat ve Kitaplar' ve 'Esmâr-ı Matbuat' anabaşlıkları altında yayımladığı incelemelerle Batı ve özellikle de Fransız edebiyatının önde gelen natüralist ve gerçekçi yazarların yapıtlarını okuyucuya tanıtmaktaydı (Uşaklıgil, 1969: 531). Sonradan kitaplaştırılacak olan 'Hayat ve Kitaplar' yazı dizisinde edebiyatın ve toplumsal olayların bilimsel yöntemlerle incelenmesi konusunda denemeler kaleme alıyordu. 'Esmâr-ı Matbuat' başlığıyla yazdığı yazılardaysa, Fransız gazete ve dergilerinden yaptığı çeşitli konulardaki eleştiri ve inceleme çevirileriyle Fransa'daki entelektüel tartışmaları *Servet-i Fünun* sütunlarına taşıyordu.

Hem Hüseyin Cahit Yalçın'la hem de Ahmet Şuayb'le arkadaş olan diğer davetli Mehmet Rauf idi. Mehmet Rauf'un ayrıca Halit Ziya Uşaklıgil ile Uşaklıgil'in *Hizmet* gazetesinde çalıştığı yıllardan beri devam eden bir edebî dostlukları vardı (Rauf, 2001b: 33-44; Uşaklıgil, 1969: 344-347). Yalçın'la Mehmet Rauf Yalçın'ın *Mekteb* dergisini çıkardığı yıllarda tanışmışlardı (Tarım, 2000: 45-46; Yalçın, 1999: 74). 1894 yılında Bahriye Mektebi'nden mezun olan Mehmet Rauf küçük yaşta girmiş olduğu edebiyat dünyasında her anlamda yeniliklerden yana olmuş biriydi (Tarım, 2000; Törenek, 1999: 35-42). Mehmet Rauf'un Ahmet Şuayb ile olan dostluğu ise Yalçın'ın Mekteb-i Mülkiye'de okumakta olduğu yıllarda başlamıştı. Hafta sonları buluşan bu üç gençten Mehmet Rauf da, diğer ikisi gibi, edebiyat ve yurt sevgisiyle dolu özgürlükçü düşler ve umutlarla yaşıyor-

du. Yalçın'ın evindeki odasının duvarında asılı olan ve Fransa'da İmparator Napoléon'un saltanatının yıkılıp Üçüncü Cumhuriyet'in kuruluşunu tasvir eden, ön planında da direnişin gücünü ve coşkusunu simgeleyen Gambetta'nın resminin bulunduğu poster her üç genç için de özgürlüğe duydukları özlemi pekiştiriyordu (Yalçın, 1999: 74-77).

Tevfik Fikret, Halit Ziya Uşaklıgil ve Mehmet Rauf ile 1908 Devrimi sonrası siyaset alanında parlayan Hüseyin Cahit Yalçın ve Mehmet Cavit -ve 1910 yılında otuz dört yaşındayken ölen Ahmet Şuayb- *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde tesadüfen buluşmuş kimseler değildi. Hepsinin de, aldıkları eğitim ve bulundukları çevreden gelen, ortak bir düşünüş biçimleri vardı (Uşaklıgil, 1969: 370-373). Dünya görüşleri Aydınlanma felsefesi üzerine kurulmuş bir liberal bakış açısıydı. Doğal olarak, kamuoyu önünde, mutlakıyetçi rejimin çok sıkı bir şekilde uyguladığı sansürün elverdiği ölçüde tartışabilmekteydiler. Uşaklıgil'in anlatımıyla, 1890'lı yılların sonuna doğru, "dokunulamayacak mevzuların, ve kalemin ucuna geldikçe atılacak kelimelerin, hele ne neviden olursa olsun oraya, idareye, olup bitenlere işaret denebilecek sözlerin sayısı arta arta öyle bir yekûn çıkmıştı ki matbuatın sahası artık içinde dolaşılamayacak kadar daralmış, kullanılabilecek kelimelerin küçük lügati iptidaî bir kavmin dili kadar küçülmüştü. Siz, yazı yazanlar, bu çekinilecek bahisleri, sözleri bilmeliydiniz, tarihten, dinden, siyasetten söz edemezdiniz; ilk önce 'hürriyet,' 'vatan,' 'millet,' 'zulüm,' 'adalet' gibi elli yüz kelime ile başlayan yasak kelimelerin gün geçtikçe sayısını kabartan yeni kötü eşlerini öğrenmeli ve bunları her zaman hatırda tutarak kalemin ucuna geldikçe murdar bir böcek gibi atmalıydınız" (Uşaklıgil, 1969: 434)

1890'lı yıllarda *Servet-i Fünun* çevresinde toplananlar, mutlakıyetçi dönemin edebiyatını ve yazarlarını büyük ölçüde Hippolyte Adolphe Taine'den ilham aldıkları bir yöntemle eleştiriyorlardı (Akpolat Davud, 1994: 11; Ercilasun, 1998: 77-98; Şuayb, 1913: 5-200; Yalçın, 1999: 105). Fransa'nın büyük dönüşümler geçirdiği 1848 devrimleri döneminde yetişen ve Üçüncü Cumhuriyet döneminin önde gelen fikir adamlarından biri olan Taine, ister alttaki 'güruh,' ister üstteki idareciler tarafından gelsin, toplumdaki her türlü şiddeti eleştirmekteydi. Bu tutumu ile aslında Fransız Devrimi aleyhtarı bir konumda olan Taine, zamanının kesinliklere şüpheyle bakmaya başlayan yeni akımları karşısında büyük ölçüde Mill'den aldığı pozitivist ve determinist bakış açısıyla, çözümlemesi çok da kolay yapılamayacak özgün bir duruş sergilemekteydi. Fransa'daki devrimin nedenleri ve sonuçları konusundaki bakış açısı, tıpkı hâlâ tutuculukla liberalizm arasında kesin bir yere konulamayan Alexis de Tocqueville ile örtüşmekteydi (Taine, 1974: xi-xlv). Taine'e göre üç temel güç - "*la race*, *le milieu* ve *le moment*, yani ırk, ortam ve an- bir halkın tarihini ve ruhunu açıklamaktaydı (Taine, 1974: xxviii). Edebiyat da toplumun yansıması olduğu için, Ahmet Şuayb'ın Taine'den yaptığı çeviri ile yazar önce ırkının, sonra içinde yaşadığı âlemin ve zamanının ürünü idi. 'Irk' kavramı burada sorunlu bir konumda idi ve liberalizmde yeri olmayacak bir kavramdı. İlginçtir ki, Ahmet Şuayb Taine'in görüşlerini kullanırken en çok bu kavramdan rahatsızlık duymuş, 'ırk' kavramının anlamlı olmadığını savunmuş ve sunduğu çeşitli kanıtlarla Taine'in bu kavramsallaştırmasını reddetmiştir (Akpolat Davud, 1994: 11; Ercilasun, 1998: 87-96; Şuayb, 1909d: 41; Şuayb, 1913: 5-200).

Edebiyatta geçmişle hesaplaşmaya son derece siyasal bir açıdan yaklaşan Hüseyin Cahit Yalçın 1898 yılı ortalarında *Servet-i Fünun* dergisinde yazdığı bir makale-

de Fransız Devrimi'nin geçmişin eserleriyle daha sonraki eserler arasında derin bir uçurum açtığını ve bu devrimin her şeye tesir ederek edebiyatta da büyük bir değişiklik yarattığını söylemekteydi (Ercilasun, 1998: 187-188). 1901 yılında başında "Edebiyat ve Ahval-i İktisadiye" başlığıyla yazdığı makalede kapitalizmin gelişmesi ile edebiyatın da geliştiğini ve ortaya yeni fikirler ve yeni konular atıldığını belirtmekteydi. Yeni fikirler yeni bir ekonomik düzende ortaya çıkmaktaydı (Ercilasun, 1998: 129). Aynı yılın Ekim ayında yayınladığı "Edebiyat ve Hukuk" adlı makalede de yine Fransız Devrimi ile eski hukuk düzeninin değiştiğini anlatıyordu. Bu makalede, toplumun ileriye gitmesinden ve hukuk düzeninin yenilenmesinden yana olanlarla bunların karşısında olanların hem felsefî hem de edebî platformda büyük savaşlar verdiklerinden bahsediyor ve sonunda yeni fikirlerin eskiyi yendiğini, ama tartışmaların süregittiğini anlatıyordu. Yani, siyaset ile edebiyat, tıpkı ekonomi ile edebiyat arasındaki ilişkide olduğu gibi, yine iç içe geçmiş bir şekilde birbirlerini etkilemekteydi. Yalçın Paul Lacombe'un 1898 yılında yayımladığı *Introduction a l'histoire littéraire* adlı kitabından yaptığı bu çeviri ile *Servet-i Fünun* dergisinin kapatılmasına sebep oldu (Akyüz, 1947: 65; Tokgöz, 1993: 88-90; Uşaklıgil, 1969: 547; Yalçın, 1999: 172-179). Derginin kısa bir süre için kapatılması ve yöneticilerinin mahkemeye verilmesi, edebiyatın, özellikle mutlakıyetçi yönetimleri eleştirmede, ne kadar etkili bir yöntem olduğunu bir kere daha kanıtlamaktaydı. Buna ek olarak, dergi yöneticilerinin bu makale yüzünden mahkemeye verilmesi o günden bugüne kadar Edebiyat-ı Cedide'yi toplumsal sorunlardan uzak bir edebiyat hareketi olarak eleştiren görüşlerin de tarihsel gerçeklikten ne kadar uzak olduklarına güçlü bir delil teşkil etmekteydi.

Servet-i Fünun çevresi incelenirken içlerinde siyasetten en uzak olduğu varsayılan Tevfik Fikret'in 1902 yılında yazdığı ve gizlice elden ele dolaşan "Sis" şiiri mutlakıyetçi düzenin ağır baskısını eleştiren güçlü bir metindir. Artık baskının iyice arttığı ve geleceğe dair umutların neredeyse tümüyle yokolduğu bir dönemde yazılan bu şiir aynı zamanda mutlakıyetçi yönetimin meşruiyetini sağlamakta en etkili dayanaklarından biri olan 'zengin ve parlak Osmanlı mirası' edebiyatına karşı yapılmış acımasız bir eleştiriydi (Fikret, 1934a: 362-371; Kaplan, 1995: 101-102 ve 153-157). Yine 1902 tarihli "İzler" şiiri ile özgürlük yolunda yürürken karşılaştığı zorlukları ve bu yolda bıraktığı izleri anlatıyordu (Fikret, 1984a: 336-337). 1905 yılında yazdığı "Sabah Olursa" şiirinde toplumsal dönüşüm için uğraşanların o günlerdeki umutsuzluklarını dile getiriyor, ama kendisinin görüp görmeyeceği şüpheli olan gelecek parlak günlerden yine de umudunu kesmiyordu (Fikret, 1984a: 342-343; Kaplan, 1995: 157-159). Aynı yıl yazdığı "Tarih-i Kadim" şiiri ise milliyetçi ve dinî fikirleri bütünüyle reddeden liberal bir metindi. Bu şiirde de mutlakıyetçiliğe meşruiyet sağlayan 'parlak geçmiş' efsanesine saldırıyor, bize en doğru, en güzel örnek olarak sunulan geçmiş zamanı göstererek gelecek günlerin de geçmişten farkı olmayacağını tekrarlayan tutucu ideolojiye karşı çıkıyordu. Dinle desteklenen mutlakıyetçi yönetimlerin milliyetçi savaş kahramanlığı edebiyatını yerden yere vururken, liberalizmin en belirgin özelliklerinden biri olan savaş aleyhtarlığı fikrini savunuyordu (Fikret, 1984b: 202-221; Kaplan, 1995: 159-163). 1908 sonrası yayımlandığında bu şiir doğal olarak liberalizm karşıtları tarafından şiddetle eleştirilmiş ve Avrupa'daki tepkici modernist görüşlerin Türkiye'deki temsilcileri arasında sayılabilecek ve 'Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar' mısraının da yazarı olan

Mehmet Akif Ersoy Tevfik Fikret'e hücum etmişti. "Tarih-i Kadim'e Zeyl" başlığıyla verdiği cevapta Tevfik Fikret kendisine hücum edenleri kararlı tutumuyla eleştirmekte ve liberal görüşlerini bir kere daha savunmaktaydı (Fikret, 1984b: 258-265; Kaplan, 1995: 163; Sertel, 1996: 59-65).

Edebiyat-ı Cedide yazarlarının Türk edebiyatına getirmeye çalıştıkları ve büyük ölçüde de başarılı oldukları yenilik aslında mutlakıyetçi yönetim altında çekilen sıkıntıları dile getirmek ve liberal bir düzende toplumsal yaşantının nasıl olması gerektiğini tartışmaktı. Sansürün sınırlarını son derece bilinçli bir şekilde zorlayarak yazdıkları hikâye ve romanlarda yaşadıkları sıkıntıları topluma aktarmaktaydılar. Bu sıkıntıların en âcil olanı elbette ki siyasal alanda yaşananlardı. Siyasal yapının değişmesi, kişi hak ve özgürlükleri ile ifade ve vicdan özgürlüğünün güvence altına alınması son derece önemliydi. Zaten, çekilen sıkıntının başlıca kaynağı siyasal olarak tanımlanabilecek bu özgürlüklerin hemen hemen tamamının yasaklanmış olmasında yatıyordu. Gerek Hüseyin Cahit Yalçın'ın ve gerekse de Halit Ziya Uşaklıgil'in hikâye ve romanlarında bireylerin çektiği bu sıkıntı oldukça ustalıklı bir biçimde dillendirilmiş ve yazdıkları eserler bu özgürlükleri isteyen kültürlü bir okuyucu kitlesi tarafından çok kısa bir sürede benimsenmişti. Bütünüyle modern bir yaşantıyı benimseyen ve bunun gereklerini gösteriş için veya zorunluluktan değil, içten gelen bir inançla yerine getiren edebî kahramanlar çok büyük bir olasılıkla toplumda bu şekilde yaşamayı deneyen ya da hayal eden bireylerin özlemlerine tercüman olmaktaydı (Finn, 1984: 123-208). Tıpkı 1789 Devrimi öncesi Fransız toplumundaki düşünüşte yaşanan değişiklik ve kurulu düzenin belli başlı kurumlarına karşı başgösteren şüpheci bakış açısısının yerleşik düşünce sistemini zorlamasına benzer bir oluşum 1908 Devrimi öncesi Türkiye'de de yaşanmaktaydı. Eskinin artık Ahmet Mithat gibi kurulu düzen destekçileri dahil kimseyi heyecanlandırmadığı, yeninin ise önünün tıkanmaya çalışıldığı bir ortamda toplumsal dönüşüm taraftarları kaleyi edebiyatla kuşatmışlardı.

Gerek Yalçın'ın gerekse Uşaklıgil'in çabaları çağdaş yaşantının tüm unsurlarının edebiyata yansıtılmasıydı. Yazdıkları, değişim özlemi içindeki bir toplumun tüm beklentilerine yanıt verecek nitelikteydi. Modern ya da liberal toplumsal düzeni ahlakçı açıdan ele alan ve bu yaşantı tarzını eleştiren diğer yazarların aksine, Edebiyat-ı Cedide yazarlarının derdi modern yaşantının tüm zorluklarına rağmen eskiye tercih edilmesi gerektiği yönündeydi. Kendilerini hem önceki hem de erken Cumhuriyet dönemi yazarlarından ayıran bir diğer önemli özellik de yarattıkları edebî kişilerin bunalımlarının temel nedeninin eski ile yeni ya da geleneksel yaşantı tarzı ile modern yaşam arasında bocalamaktan ziyade çağdaş ve özgür bir yaşantı biçimini istedikleri gibi yaşayamamaktan ötürü olduğuydu (Kerman, 1995). Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi 1908 Devrimi'ne baştan beri kuşkuyla yaklaşan ve modernist edebiyatı eleştiren erken Cumhuriyet dönemi yazarlarının yarattıkları tiplemeler ve bu edebî kişilerin bunalımlarının nedeninin modern ve liberal toplumu bütünüyle reddedememekten kaynaklandığını hatırlarsak, Edebiyat-ı Cedide yazarlarının liberal toplum tahayyülünü koşulsuz kabullenme konumlarını çok daha iyi anlayabiliriz.

Edebiyat-ı Cedide yazarları içinde birisi, arkadaşlarından daha da ileri giderek, 19. yüzyıl'ın başından beri varolan ve liberal geleneğin özellikle 20. yüzyıl başında tekrar radikal bir biçimde gündeme getirdiği kadın-erkek eşitsizliğini romanlarında işlemiştir. İlk defa 1900 yılında

Servet-i Funun sütunlarında tefrika edildikten sonra kitap olarak basılan *Eylül* romanıyla ün kazanan Mehmet Rauf kadın-erkek eşitliğine inanmış biriydi (Rauf, 1990). İnsanların ancak birbirleriyle tanışıp anlaştıktan sonra ve eşit şartlar altında evlenmeleri durumunda mutlu bir yaşantı sürebileceklerini düşünen Mehmet Rauf'un tüm romanlarındaki kadın kahramanlar son derece kültürlü tiplerdi ve hiçbir konuda erkeklerden eksik tarafları yoktu (Tarım, 2000: 109-115; Törenek, 1999: 312-328). Kadının eğitiminin ve toplum içinde erkekle eşit şartlarda yer almasının bugün bile tutucu çevrelerce ahlakçı bir açıdan sorun olarak görüldüğü dikkate alınırsa, kadınların erkeklerden bağımsız serbest bir hayatlarının olması gerektiği ve liberal anlamda modern bir toplumun ancak böyle bir eşitlik anlayışı üzerine kurulabileceğini söyleyen Mehmet Rauf'un sıradışı konumu layığıyla anlaşılabilir (Törenek, 1999: 222-236). Pornografik olmakla suçlanıp toplatılan ve mahkemece yazarına hapis cezası verilmesine neden olan *Bir Zambağın Hikâyesi* adlı kısa eserinde bile Mehmet Rauf bilinçli erkek kahramanının ağzından tarihsel gelişim içinde kadınların erkeklere karşı nasıl eşit bir konumdan derece derece uzaklaştıklarını anlatıyordu. Erkek egemen bir toplumda erkeklerin kadınları istedikleri gibi kullandıklarından yakınan Mehmet Rauf, erkek kahramanının ağzından, böyle bir kültürün ürünü olan erkeklerin "genç kızları bakire, kadınları da sâdık kalmaya mecbur" tuttuklarını ve "kadınlara bu kanunu vaz' ve telkin ederken hod-kâmlıklarının neticesi olarak kendi ihtiraslarını istedikleri gibi teskin etmek hakkını muhafaza" ettiklerini dile getiriyordu (Rauf, 2001a: 25). Günümüzde bile çoğunlukla ahlakçı bir bakış açısından eleştirilen ve ancak 'müstehcen eserlerin unutulmaz yazarı' olarak anılmak istenen Mehmet Rauf belki de Edebiyat-ı Cedide yazarları içinde liberal toplum özlemini en uç noktaya kadar taşıyan biri olması nedeniyle önemini hâlâ korumaktadır.

LIBERALİZMİN SOSYOEKONOMIK VE SİYASAL SAVUNUCUSU: AHMET ŞUAYB VE MEHMET CAVIT

Servet-i Fünun çevresinden Ahmet Şuayb ile bu çevredekilerle birlikte ele aldığımız Mehmet Cavit verdikleri edebî eserlerle değil, ekonomik, siyasal ve toplumsal konulardaki görüşleriyle tanınmışlardır. 20. yüzyıl başı liberal geleneği Türkiye'de fikir temelinde tartışan bu iki önemli yazardan Ahmet Şuayb 1908 Devrimi öncesi *Servet-i Fünun* dergisindeki yazılarında üstü kapalı bir biçimde değindiği konuları 1908 sonrası Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik Bölükbaşı ile ortaklaşa yayımladıkları *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* sayfalarında daha açık bir şekilde tartışabildi. Bu nedenle, Ahmet Şuayb'ın bu dergide yazdıkları bize onun liberalizm anlayışı hakkında oldukça iyi bir fikir verebilmektedir (Çavdar, 1992: 147-152).

Liberalizmin 18. yüzyıldan beri en önemli dayanak noktalarından biri olan toplumsal değişimin kaçınılmazlığı ve olumlanması Ahmet Şuayb'ın düşüncesinde de temel başlangıç noktasıdır (Akpolat Davud, 1994: 44; Şuayb, 1909c: 421). Ahmet Şuayb'a göre de değişme kaçınılmaz bir doğa yasasıdır ve beraberinde gelişmeyi getirir. Uygarlığın ilerlemesi de bu değişim sayesinde olmuş ve bilim bu ilerlemede belirleyici rol oynamıştır. Ziya Gökalp ve diğer tutucu görüş sahiplerince gündemde tutulan kültür/uygarlık çatışmasının Ahmet Şuayb'ın düşüncesinde yeri yoktur (Akpolat Davud, 1994: 13). Uygarlık, ona göre, evren eldir ve ölçütü de bilimsel ilerlemedir (Şuayb, 1909d: 73). Bu nedenle, toplumlar arasındaki eşitsizlikleri kültürlerarası farklılıklardan yola çıkarak açıklamayı baştan reddeder (Akpolat Davud, 1994:

50). Doğu ile Batı arasındaki farklılık onların bilimsel düzeylerindeki farklılıktan ileri gelmektedir ve bu fark, onun verdiği örnekte Petersburg'a yerleşen Alman bilim adamlarının Rusya'nın ilerlemesine yol açmış olması gibi, geri kalmış toplumların bilimde ilerlemesi ile kapatılacaktır (Şuayb, 1909d: 69; Şuayb, 1909h: 460). Ahmet Şuayb'a göre kaçınılmaz olan bu değişme ve gelişme ancak bilimsel düşüncenin önündeki engellerin kaldırılması ile mümkün olabilecektir. Bu engellerden en önemlileri ise, mutlakıyetçi yönetim ile dinî kurumların toplumdaki egemenliğidir. Bu tıkanıklığı aşmanın yolu da, hiçbir denetime tâbi olmayan mutlakıyetçi bir yönetim yerine parlamenter bir liberal düzen kurulmasından ve din ile devlet işlerinin bütünüyle birbirinden ayrıldığı laik bir düzenin yerleştirilmesinden geçmektedir. Uygarlığın ölçütlerinden biri olarak ele aldığı liberal siyasal düzenlemeler ve meclis üstünlüğüne dayanan bir yönetim biçimi ancak 1908 Devrimi ile beraber geldiği için, Ahmet Şuayb bu devrimle Türkiye'nin de artık Avrupa uygarlığına dahil olduğunu düşünür (Şuayb, 1909g: 289).



Cavit Bey, ekonomiyi 'bilen' bir uzman ve tutarlı bir liberal olması yanında, İttihatçılığın önemli 'sivil' önderlerindendi. Cumhuriyetten sonra, İttihatçılığı canlandırmaya çalıştığı suçlamasıyla yargılanıp asılacaktır (bkz. fotoğraf).

18. ve 19. yüzyıl liberalizminin fikriyatını tekrarlayan Ahmet Şuayb'a göre, vicdan ve inanç özgürlüğü düşünce özgürlüğünün bir parçasıdır ve kısıtlanmamalıdır (Groethuysen, 1934). Bireylerin istedikleri dinî inanca bağlanmalarını ve inandıkları dinin vecibelerini devletin yasaklamadığı fakat toplum düzenini bozmayacak kurallara bağladığı bir ortamda yerine getirebilmelerini önemser (Şuayb, 1909a: 161-162). 'Hürriyet-i mezhebiye' -yani, bireylerin üzerlerinde bir dinî kurum veya devlet baskısı olmadan tercih ettikleri dinî görüşlere inanmaları-hem mutlakıyetçi devletin baskıcı gücünü kırması, hem de laikliğin yerleşmesi açısından uygulanmasını arzuladığı bir prensiptir. Papalık kurumunun ortaçağ sonunda içine düştüğü durum nedeniyle artık dinin devlete egemen olmadığı bir düzende yaşanıldığını anlatan Ahmet Şuayb, geriye mutlakıyetçi yönetimlerde dinin devlete tâbi olduğu düzen ile liberal yönetimlerde din ile devlet işlerinin bütünüyle ayrıldığı laik düzen kaldığını söyler (Şuayb, 1909b: 315-316). Avrupa tarihinden örnekler vererek, mutlakıyetçi yönetimler altında devletin tercih ettiği ve büyük ölçüde denetim altında tuttuğu din kurumu aracılığıyla toplumda baskı uyguladığını yazar. Örneğin, Rusya'da devlete tâbi olan kilise Rus çarının mutlakıyetçi düzenine destek olmakta ve uygulanan baskıya katkıda bulunmaktadır (Şuayb, 1910c: 459). Ayrıca, 'hürriyet-i mezhebiye'nin olmadığı devrim öncesi Fransa'da devlet dinine inanmayanlar toplumdan dışlanmış ve devlet yönetiminde ve bürokraside görev almaları engellenmiştir. Ancak İnsan Hakları Bildirgesi'yle Fransızların inanç özgürlüğü garanti altına alınmış ve devlet memurluğu atamalarında mezhep farkı gözetmeme kararı verilmişti (Şuayb, 1909b: 319). Ahmet Şu-

ayb, Rusya ve Fransa'dan verdiği örneklerle, devletin dini kurumlara hükmetmesini -yani, laikliğin olmamasını- bu birbirinden farklı, ama birbirine bağlı, iki nedenle sakıncalı bulmuştur.

Ahmet Şuayb laiklik konusunu mutlakıyetçilikle birlikte ele alır ve konuyu siyasetteki güçler dengesi açısından inceler. Liberal düzenin kurulmasında bu güç dengesinin çok önemli bir rol oynadığını, Batı'da kilisenin devlet karşısında göreli özerk konumda olması ve bundan dolayı da devletin toplum içindeki baskısını ve iktidar alanını kısıtlaması nedeniyle liberalizmin doğmasının kolaylaştığını söyler (Şuayb, 1909b: 315-316). Rusya örneğinde olduğu gibi, devletin kiliseyi kendi denetimi altında tuttuğu yerlerde liberalizmin yerleşmesinin güç olacağını söyleyen Ahmet Şuayb, bu nedenle laiklik üzerinde ısrarla durmuştur (Şuayb, 1910c: 466). Ona göre, Batı'da kilise ile devletin birbirlerinin otoritelerini sınırlamaları, bireylere düşünce ve vicdan özgürlüğü konularında serbest bir alan bırakır. Dolayısıyla, laiklik, bireyin her alanda özgürleşmesine olanak tanır (Şuayb, 1910c: 466).

Ahmet Şuayb bahsi geçen konuları Avrupa toplumlarında burjuvazinin gelişmesi ve kapitalistleşme olgusu ile birlikte düşünür. Bu çözümlemelerinin arka planında, burjuvaların kendilerine yeni yaşam alanı açmalarının ve kapitalist gelişmenin önündeki engellerin kaldırılmasının gerekliliğini hesaba kattığını görmekteyiz. Ahmet Şuayb'ın tarihçiliğin evrimi konusunda yazdıkları da kapitalizmin meşruiyetini kanıtlamaya dönüktür. Ona göre, tarihin evrimi Hegel, Taine veya Fustel de Coulanges'de olduğu gibi manevî değerler aracılığıyla değil ekonomi aracılığıyla olmaktadır. Eski devirlerde tarih felsefesi değişik temellere dayanmış olmasına rağmen, günümüzde tarihi açıklamakta ekonomik yapılar önemlidir (Şuayb, 1908: 17). Burjuvazi, kapitalizm ve modern toplum yapısı arasında son derece sıkı bağlardan bahsederken yine Rusya'dan verdiği örnekte, pederşahi aile yapısının ve 'mir' adıyla bilinen -toprağın ortaklaşa kullanılması olarak anlaşılabilecek- ekonomik yapının hem toplumsal alanda otokratik yapıyı ve siyasal alanda mutlakıyetçiliği pekiştirdiğini hem de ekonomik alanda özel girişimciliği engellediğini vurgular (Şuayb, 1910a: 149; Şuayb, 1910d: 849-850). Rusya'da bireysel düşüncenin ve bireysel girişimciliğin gelişmemesini, katı mutlakıyetçilik sonucu aristokrasi ve burjuvazinin devlete karşı hukukî güvencelerinin olmayışına bağlar (Şuayb, 1910b: 302). Ahmet Şuayb'a göre, burjuvazinin ve onun yanı sıra parlamentonun olmaması Rusya'nın Batı uygarlığının dışında kalmasının en önemli nedenlerinden biridir (Şuayb, 1910e: 973).

İngiltere ile Fransa'da tarihsel durumun farklılığını ise Ahmet Şuayb şöyle anlatır: İngiltere'de aristokratlar topraklarını kapitalist mantıkla birer işletme haline getirip bu yöntemle sermaye birikimi yapmışlar, kendi çıkarlarını ve himayeleri altındaki köylülerin çıkarlarını krala karşı korumuşlardır; böylece İngiltere kapitalizm önündeki mutlakıyetçilik engelini devrim değil de evrim yoluyla aşmıştır. Fransa'da ise topraklarını verimli ve kapitalist bir mantıkla işletmeyen soylular Paris'te yaşayarak krala destek çıkmış, köylülerin dertlerinden uzak kalmışlardı (Akpolat Davud, 1994: 42-43). Burjuvazi ise biriktirdiği sermayenin saray tarafından israf edilmesine tepki duymaktaydı. Hem aristokrasiye hem de saraya karşı gelişen bu bilinçli tepkinin sonucunda burjuvazi, devlet bütçesini denetlemek ve bu bütçe üzerinde söz sahibi olmak için mücadeleye girişmiş, meşruiyetini kaybeden mutlakıyetçi yönetim ancak bir devrim yoluyla ortadan kaldırılabilmişti (Şuayb, 1909e: 117-119).

Ahmet Şuayb kapitalist ilişkilerin ve kapitalist üretim tarzının yerleşmesi sonucu dünyada paranın egemenliğinin başladığını ve artık onun ölen ilâhların ve giden kralların yerine geçtiğini belirtir. Röne-

sans'tan itibaren gelişen ticarî kapitalizmle birlikte önem kazanan ve tek başına büyük bir güç haline gelen para, bireylerin toplumsal konumlarını da belirlemektedir. Artık insanların değeri para ile ölçülmeye başlanmıştır. Ahmet Şuayb, liberal dünya görüşü çerçevesinde, paranın insanları özgürleştirdiğini söylemekte, parasızlığın fuhuş ve cinayet gibi toplumsal sorunlar yarattığını, ama bu toplumsal sorunların yine yalnızca ekonomik gelişme ile çözüme kavuşturulacağını savunmaktadır (Şuayb, 1909f: 289-321). Herhangi bir ahlakçı kınamaya ya da liberal toplumsal ve ekonomik düzenin birey ve kamu ahlakını bozduğu iddiasına yer vermez. Kapitalizmin bir tüketim toplumu yaratmış olduğunu kabul eden Ahmet Şuayb insanların "şimdiki gibi hiçbir vakit böyle na-mahdud ihtiyacata malik" olmadığını anlamış, bunu kapitalist gelişmenin doğal sonucu saymıştır (Şuayb, 1909f: 296).

Çağdaş liberal ve laik düzenin Avrupa'da nasıl ortaya çıkmış olduğunu *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* sütunlarında değişik makalelerle anlatan Ahmet Şuayb 1908 Devrimi sonrası İstanbul Dar ül-Fünunu Hukuk Fakültesi'nde idare hukuku dersleri vermiş ve bu fakültenin ilk iki sınıfında verdiği dersler ölümünden sonra *Hukuk-u İdare* adıyla iki cilt halinde toplanmıştır (Şuayb, 1910-1911; Şuayb, 1911). Ahmet Şuayb'ın gerek *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'ndaki makalelerine gerekse *Hukuk-u İdare* kitabına bakarsak, yazdıklarının daha çok kapitalizmin gelişme tarihi ile ilgili olduğunu görürüz. Kapitalist ekonomik düzenin ve bu düzene dair 19. yüzyıl boyunca baskın olan liberal ekonomik kuramın genel bir anlatımını ve savunusunu ise Mehmet Cavit'in son derece kapsamlı *İlm-i İktisad* kitabında bulabiliriz. Mehmet Cavit hem 1899-1901 yılları arasında basılan bu dört ciltlik kitapta, hem de 1908 Devrimi sonrası *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* sütunlarında yazdığı makaleler ile liberal iktisat politikalarını savunmuş, özellikle de 'korumacılık' politikası ile 'devlet sosyalizmi' ya da 'kürsü sosyalizmi' olarak adlandırılan ve kapitalizmin devlet denetimi altına alınmasına yönelik görüşlere karşı çıkmıştır (Karaman, 2001: 14-73).

Mehmet Cavit tıpkı Adam Smith ve onun ardılları gibi bir toplumun ekonomik yapısının işbölümü ile gelişeceğine inanmaktadır. Bu işbölümü hem yurtiçinde tarım, ticaret ve sanayi olarak ayrıştırabilecek dallar hem de uluslararası ticaret ve değiş tokuş için geçerli olan bir prensiptir. Klâsik liberal ekonomik görüşün temel taşlarından biri olan göreli rekabet gücü Mehmet Cavit Bey tarafından da savunulmakta ve bir ülkenin ekonomik alanda gelişebilmesi için rekabet edebileceği alanlarda üretim ve değiş-tokuş yapması gerekli görülmektedir. Hem yurtiçindeki hem de yurtdışındaki değiş tokuşun ise serbest olması -yani üretim, dağıtım ve değiş-tokuş mekanizmalarının tek bir el tarafından denetim altında tutulmaması- gerekmektedir (Cavit, 1899a: 41-42; Cavit, 1900: 281-328). Mehmet Cavit'e göre, ancak kişisel özgürlüklerin kısıtlanmadığı ve bireyin girişimcilik dürtüsünün devlet dahil hiçbir kurum tarafından sınırlandırılmadığı bir ortamda sürekli büyüme sağlanabilir ve sağlam bir ekonomik altyapı gelişebilir (Cavit, 1899a: 50-53).

Mehmet Cavit ekonomik gelişmenin önşartının aynı zamanda siyasal özgürlük olduğunu da vurgulayarak siyasal yapının liberal demokratik prensipler üzerine kurulmuş olmasının şart olduğunu söylemektedir (Cavit, 1899a: 55). Bu özgürlük ortamının 1908 Devrimi sonrası kurulan 'Meşrutiyet' yönetimi ile sağlanacağını belirtmekte, devrimin bu anlamda bir amaç olmaktan ziyade bir araç olarak görülmesi gerektiğine inanmaktadır. Kendi ifadesiyle, "eğer meşrutiyeti bir gaye gibi telâkki edersek hayatımızda daima aldanırız. O gaye milletin refah ve saadetinden başka

birşey değildir," ve "meşrutiyet de yalnız o gayeye isâl edebilecek, tarihin, ilmin ve tecrübenin bulduğu en salim çare ve vasıtadan ibarettir" (Karaman, 2001: 14). Ona göre, nihai amacı ekonomik gelişme olan böyle bir özgürlük ortamını güvence altına alacak, bireyin mal ve can güvenliğini sağlayacak ve eğitim, adalet ve bayındırlık hizmetleri gibi gerekli alanlarda yatırım yapacak bir devlet, tüm bu toplumsal yapının genel kollayıcısı ve koruyucusu olarak görev yapacaktır. Özgürlük kavramından anlaşılması gerekenin bireyin her istediğini istediği gibi yapması olmadığını vurgulayan Mehmet Cavit'in devlet hakkındaki bu görüşü de klâsik liberal kuramın devleti kavramsallaştırmasında ileri sürdüğü 'gece bekçiliği' görevinden hiç farklı değildir (Cavit, 1899a: 469-474). Siyasal platformda da bireylerin kendi çıkarlarını koruyabilmeleri için önlerinde hiçbir engelin olmaması gerekmektedir. Bu da, işçi-işveren, herkesin serbest örgütlenme hakkından yararlanması demektir (Cavit, 1899b: 204-220). Mehmet Cavit, işçinin grev, işverenin lokavt hakkını savunmuş, tüm bu hakların bir anlam ifade edebilmesi için sendika ve baskı grupları oluşturmanın serbest olmasının önemi üzerinde durmuştur (Karaman, 2001: 37-38).

Devletin özel girişimcilerin yatırım yapmalarının önüne engel koyması, yasalarla kendi yetkisine aldığı izinleri vermekte direnmesi ve bu izinleri çoğu zaman rüşvet karşılığı yönetime yakınlığı ile bilinen kişi veya şirketlere vermesi 1880'li yıllardan beri gündemde olan bir konuydu. Yönetimi devlet denetiminde olmasına rağmen, Dersaadet Ticaret Odası'nca yayımlanan *Dersaadet Ticaret Odası Mecmuası* 1880'li ve 1890'lı yıllarda sürekli olarak bu konuyu işlemiş ve devletin özel girişimciliği engelleyen bu tutumu son derece ısrarlı bir şekilde eleştirilmişti (Hoell, 1973). Mehmet Cavit de prensip olarak böyle bir kısıtlamanın karşısındaydı. Nitekim, mutlakıyetçi devletin bu uygulaması 1908 Devrimi ertesinde terk edildi. Yalnızca 1908 sonrası faaliyete geçen büyük ölçekli anonim şirketlerin sayısındaki artışa bakmak bile 1908 öncesi Türkiye'de mülklü sınıfın elindeki serveti yatırıma dönüştüremediğini ve bunu ancak devrim sonrası bulduğu özgürlük ortamında yapabildiğini kanıtlar (Toprak, 1995: 184-195).

Devletin ekonomiye bir diğer müdahalesi ise 'korumacılık' politikası yoluyla, daha çok iç pazarın dışarıdan gelecek mallara karşı korunması yoluyla olur. 19. yüzyılın ekonomik görüş, liberal düşüncenin savunduğu serbest ticaret prensipi ile fikrî temellerini Friedrich List'in 1840 yılında basılan *Das nationale System der politische Ökonomie* adlı kitabında ortaya attığı korumacı politika önerileri arasında yapılan şiddetli bir kuramsal kavgaya sahne olmuştur. Yurtdışındaki bu tartışmalar, 19. yüzyılın son çeyreğinde Türkiye'de de yankısını bulmuştur. Abdülhamit'in mutkaliyetçi yönetiminden yana olanlar, korumacılık yanlısı görüşleri benimsemişlerdir. Abdülhamit yönetimi ekonomik liberalizmin er veya geç siyasal liberalizmi gündeme getireceğini ve bunun da mutlakıyetçi yönetimin sonu olacağını bildiğinden, yalnızca liberal ekonomi politikalarını savunan Portakal Mikael Paşa ile Sakızlı Ohannes Efendi'nin düşünce ve politika üretmelerini engellemekle yetinmeyecek, yeni bir karşıt ekonomi politikası oluşturmaya da çalışacaktı. Bu propaganda faaliyetinde Ahmet Mithat önde gelen isimlerden biri oldu. Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik* adlı kitabında (1874) ve Abdülhamit yönetimini karşıtlarına karşı savunduğu iki ciltlik *Üss-ü İnkılâb* kitabında (1877-1878) korumacılık politikasını savunuyordu. 18. yüzyılda devrim öncesi Fransa'da merkantilist politikanın en büyük isimlerinden Colbert'i öven Ahmet Mithat bu korumacı politikanın *laissez-faire* uygulamasının doğuracağı siyasal sonuçlardan ülkeyi ve mutlakıyetçi yönetimi koruyacağını düşünmekteydi (Çavdar, 1992:

117-127; Okay, 1991: 324; Sayar, 2000: 372-393). *Ekonomi Politik* kitabında da Sismondi gibi liberal düşünce karşıtı iktisatçıların 19. yüzyılda ısrarla üzerinde durdukları dayanışma prensibini savunmaktaydı. Dışa kapalı bir ekonomik yapı içinde kurulacak ve korunacak bir 'millî sanayi' modelinden yanaydı (Mardin, 1990: 90-93; Sayar, 2000: 372-393).

Mehmet Cavit korumacılık politikasına *İlm-i İktisad* kitabında son derece tutarlı bir biçimde karşı çıkmıştır. Korumacılık yanlılarının ancak iç pazarı dış rekabete kapatarak 'millî sanayi'nin yaratılabileceği ve rekabete karşı korunmayan sanayilerin giderek zayıflayarak sonunda çökeceği iddialarına karşı, korumacı politikalar uygulayan ve serbest ticareti engelleyen İspanya ve Portekiz'in ekonomisinin gelişmediğine dikkat çeken Mehmet Cavit kalkınmanın içe kapanma ile değil, bilimin, eğitimin ve sermayenin yaygınlık kazanması ile sağlanabileceğine inanmaktaydı. 19. yüzyılın en güçlü korumacılık yanlısı iktisatçılarından Friedrich List'i eleştirirken, onun bir milletin hem ziraat, hem ticaret, hem de sanayi dalında kendine yeterli olması gerektiği görüşünün gerçekçi olmadığını savunmuştur. Hiçbir zaman kendi ayakları üzerinde duramayacak sanayi dallarına getirilecek devlet korumacılığının ülke ekonomisine ve devlet maliyesine faydadan çok zarar getireceğine, ülkelerin mutlak üstünlük kuralına göre değil karşılaştırmalı üstünlük kuralına göre, rekabet edebildikleri alanlarda sanayi yatırımları yapmasının ülke ekonomisinin güçlenmesi açısından daha faydalı olacağı inancını taşımaktaydı (Cavit, 1899a: 151-176; Cavit, 1900: 301-306).

Mehmet Cavit 20. yüzyıl başında, özellikle Almanya'da Bismarck zamanında uygulama alanı bulan 'devlet sosyalizmi' modeline de karşıdır. Devletin temel görevlerine birtakım ekonomik görevler eklemenin doğru olmadığı inancındadır. Özellikle devletin doğrudan sahip olduğu sanayi yatırımlarının ne kadar başarısız olduğunu, bu doğrudan yatırım faaliyeti ile serbest girişimciliği baltaladığını, genel çıkardan çok özel çıkarları koruduğunu, adaletten saptığını vurgular; belli ekonomik alanların korunmasının ise bir grup girişimciyi diğer girişimcilere karşı korumak anlamına geleceğini ve bunun da fırsat eşitliği ve devletin tarafsızlığı ilkesine karşı olacağını söyler (Cavit, 1899a: 57-61).

Mehmet Cavit yalnızca devlet sosyalizmine karşı değil, liberal ekonomik düzene yüzeysel bir tepki olarak ortaya çıktığını söylediği kooperatifleşme hareketine de karşı görüşler ileri sürer. 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında kapitalist gelişmenin ezdiği küçük esnafı yıkımdan korumak amacıyla gündeme gelen, özel mülkiyeti reddetmeyen ama serbest rekabet koşullarını da kabullenmeyen bir görüş olan kooperatifçilik özellikle kapitalist gelişmenin sınırlandırılması için mücadele veren ve siyasal yelpazede tutucu kanatta yer alan görüşlerle birçok ortak noktaları olan bir görüştü. Mehmet Cavit kooperatifleşmenin toplumda büyük bir değişiklik getireceğini iddia edenlerin yanıldıklarını, gerek üreticinin gerekse işçinin üretim araçlarına sahip olarak aracıları ortadan bütünüyle kaldırmasının mümkün olmadığını yazar (Cavit, 1899b: 236-258).

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında, yalnızca Türkiye'de değil dünyada da, liberalizmin tutucu ve radikal sağ tarafından sorgulandığı bir dönemde Mehmet Cavit ve fikir arkadaşları, 1870'lerden beri süregelen mutlakıyetçi yönetimin uyguladığı sıkı sansür ve denetime rağmen, özlemini duydukları özgür toplumun oluşabilmesinin yolunun liberal prensiplerin hayatın tüm alanlarında uygulanması ile mümkün olabileceği yolundaki görüşlerini savunmuşlardı; 1908 Devrimi sonrasında da gerek geleneksel gerekse radikal tepkici modernist tutuculukla sürekli mücadele etmişlerdir. ❐

Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce

METE TUNÇAY

Özgürlükçü, eşitlikçi, adaletçi nitelikte evrensel ve değişmeyecek değerlere dayanan modern sosyalizm, (sınıflı) kapitalist toplumlarda ortaya çıkmış ve işçi sınıfının kendisine zorlanan elverişsiz koşullardan kurtulmak için vereceği mücadele ile toplumun tümünü dönüştüreceği, başka bir varoluş biçimi yaratacağı beklentisine dayanmıştır. Bu mücadele, yasal olarak ancak genel oy hakkını tanıyan demokratik bir ortamda yürütülebilir. Dolayısıyla, siyasal liberalizm ve demokrasi, sosyalizmin yeraltı koşullarına düşmemek için çözülmesi gereken bir ön-mesele oluşturmaktadır.

Sosyalizm, içine doğduğu 19. yüzyılın başat milliyetçiliğine karşı, enternasyonalisttir. Ulusal ayrımları kültürel özgüllüklerden ibaret sayarak, hangi devletin uyruğu olursa olsunlar, bütün dünya işçilerinin sınıfsal dayanışmalarını en önemli etken olarak görür. Her ülkede sosyalist hareket, (çok defa kendi burjuva kökenlerine sırt çevirerek) bu düşünceye gönül vermiş aydınların işçi kitlelerine bilinç taşımalarının sonucu olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu, zaten dağılma sürecine girdiği 19. yüzyılın son çeyreğinde anayasal (meşrutî) bir monarşi düzenine adım atmış, ama pek yürütememişti. Sultan II. Abdülhamit baskıcı (müstebid) bir yönetim kurmuştu. Memleketin bölgeleri arasında ekonomik durum açısından büyük bir çeşitlilik vardı. Ülkeye çok az endüstri girmişti. İşçi sınıfı zayıf ve örgütsüzdü. Ancak liman şehirlerinde dış ticarete dayalı bir merkantil kapitalizm gelişmiş, belirli bir burjuva tabakası oluşmaya başlamıştı. Yavaş yavaş Batı kaynaklarından sosyalizmi tanıyan aydınlar beliriyordu.

1876-1923 yılları arasında, Osmanlı ülkesinde sosyalist düşünce konusunu, zaman açısından iç içe geçen dört başlık altında incelemek doğru olur:

1) [O zaman kullanılmayan bir terimle] Azınlıkların, yani gayrimüslim anasır'ın, Müslüman ve Türk olmayan etnik ve dinsel toplulukların Solculuğu.
2) Osmanlı Solu.
3) Millî Mücadele Anadolusu'nda Solculuk
4) Marksist Sol.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün çağdaş düşünceler gibi sosyalizm de, Türk-Müslüman millet-i hâkimesinden önce, Ermeniler, Makedonlar, Bulgarlar, Rumlar ve Selânik Yahudileri gibi gayrimüslim anasır arasında serpilmiştir.*

(*) Bu konuda, benim Erik Jan Zürcher'le birlikte derlediğim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosya-*

Ermeniler, Doğu Anadolu'da göreli bir yoğunlukta oldukları Osmanlı topraklarından başka, Rus Çarlığının egemenliği altındaki Kafkaslar'da ve (daha az sayıda da) İran'da yaşıyorlardı. 1863'te Osmanlı Hükûmetinin kabul ettiği *Ermeni* [Gregoryen] *Millet Nizamnamesi*'nin, Batı dillerinde "anayasa" anlamındaki *constitution* terimiyle anılması birtakım yanlış anlamalara yol açmıştır. Oysa bu belge siyasal değil, dinî/kültürel haklarla ilgiliydi. [Şurasını da unutmamak gerekir ki, o tarihte Osmanlıca'da henüz "anayasa" kavramı için yerleşmiş *Kanun-i Esasî* ya da *Teşkilât-ı Esasiye Kanunu* gibi bir karşılık yoktu!] Bütün Ermeni aydınları için olduğu gibi, sosyalistleri için de, ulusal sorun, yani gerek Rus gerekse Osmanlı İmparatorluğu'ndan özerkleşme ya da bağımsızlaşma ülküsü büyük önem taşımaktaydı.

1887 yılında Cenevre'de Kafkasyalı Ermeni aydınları Sosyal Demokrat Hınçakyan Partisi'ni kurmuşlardı. Üç yıl sonra da Tiflis'te Daşnakzutyun, yani Ermeni Devrimci Federasyonu oluşturulmuştu. Bu solcu örgütler, tıpkı 1885'te Van'da kurulan liberal Armenakan Partisi gibi, Osmanlı Ermenilerinin yaşamının 1878 Berlin Antlaşması'nda söz verilen düzeltimlere göre iyileştirilmesini de amaçlıyorlardı. Sosyalist Hınçak ve Daşnakların, Osmanlı Ermenileri arasında da yandaşları olduğu kuşkusuzdur. Friedrich Engels *Komünist Manifesto*'nun 1888 tarihli İngilizce basımına yazdığı önsözde ilginç bir olay anlatır. Birkaç ay önce (önsöz 30 Ocak tarihli olduğuna göre, Hınçakyan'ın kurulduğu 1887 yılı içinde) İstanbul'da biri *Manifesto*'yu Ermenice'ye çevirmiş ve yayımlatmak için basımevine götürmüştür. Matbaacı, Karl Marx'ın adını taşıyan bir kitabı basmaktan korkmuş, çevirmen de bu yapıtı kendisi yazmış gibi yayımlatmayı kabul etmemiştir.

Özellikle Daşnakların, II. Meşrutiyet öncesinde (ve başlarında) İttihat ve Terakki hareketiyle bir süre işbirliği yapması, II. Abdülhamit istibdadına karşı ortak mücadeleye girmek istemesinin temel nedeni, ulusal sorun açısından demokratikleşmenin bir ön-mesele sayılmasıdır. Fakat Ahmet Rıza yönetimindeki merkeziyetçi İttihatçıların, yabancı devletlerin müdahale ihtimallerine karşı çıkması, bu işbirliğinin fazla uzun sürmesini engellemiştir. Daşnakların Osmanlı siyasetiyle ilişkilerinin bir kanıtı da, İkinci Enternasyonal kongrelerine 1907'de bir Kafkas partisi olarak katıldıktan sonra, 1909'da bu uluslararası örgütün henüz kurulmamış Osmanlı Seksiyonunun bir alt-bölümü olarak İkinci Enternasyonal'e girmiş olmalarıdır.

Ermeni solcuları arasında en çok Daşnaklar ulusal sorunla uğraşmışlar, ama Özgüllükçü (*Specifist* - "Biz bize benzerizci") solcular, hatta Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Bolşevik kanadına katılan Hınçaklar da sosyalist enternasyonalizm ile Ermeni ulusçuluğunu bağdaştırmaya çalışmışlardır. Yine de, bütün Ermeni solcularının gerek yurtdışında gerekse Osmanlı topraklarında yaptıkları etkinlikler ve telif-tercüme kitaplar ve süreli yayınlar, sosyalizm fikrinin bu ülkede tanınmasına katkıda bulunmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminin ilk Meclis-i Meb'usan'ında yer alan Ermeni milletvekilleri arasında Hınçak ve Daşnak partilerinin üyelerinin bulunması da önemli bir noktadır.

Makedon ve Bulgarlar. Ulusal sorun, Balkanlar'da Makedonya ve Bulgaristan sosyalistleri için de büyük önem taşımıştır. 1878 Berlin Antlaşması'yla Bulgaristan bağımsızlığını kazanmış, bir de özerk Doğu Rumeli Vilâyeti kurulmuştu. Makedonya'da Osmanlı egemenliği devam ediyordu. 1891'de Bulgar Sosyal Demokrat İşçi Partisi kuruldu; daha güneyde de Makedonya-Edirne Sosyal Demokrat Grup-

lizm ve Milliyetçilik 1876-1923 (İstanbul: İletişim Yay., 2. baskı 2000) adlı kitaba başvurulabilir.

ları oluşturuldu. Ulusal kurtuluş hareketlerinde burjuvaziyle işbirliği yapmak ya da işçi sınıfının kapitalizme karşı mücadelesine yoğunlaşmak söz konusu olduğunda, daha enternasyonalist davranmaları beklenebilecek olan BSDİP'li Darlar bile ulusalcı tutum takınmışlardır.

Karl Kautsky'nin fikirlerinden esinlenen demokratik bir Balkan Federasyonu ütopyasının, Makedon ve Bulgar solcuları tarafından paylaşılmasına karşın, Hürriyetin İlânı'ndan Balkan Savaşları'na (1908-1912) kadar İttihatçılar Türk milliyetçiliği gütmek gayretinde olmadıkları halde, bu sosyalistler, ulusçu davranışlar göstermişlerdir. Bu dönemde devletin çok-uluslu niteliğinin kabul edilmesi ve Osmanlıcılığın resmî ideoloji haline getirilmek istenmesi, yükselen ulusçuluklar nedeniyle boşa çıkmıştır.

Rumlar. 1821'de başlayan Yunan Ayaklanması, 1830 yılında küçük bir bağımsız Yunanistan krallığının kurulmasıyla sonuçlanmıştı. Ama 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde hâlâ bugünkü kuzey Yunanistan'la Girit ve Ege adalarından başka, İstanbul'da, Batı ve Orta Anadolu'da yaşayan pek çok Elen kökenli Osmanlı yurttaşı vardı. (Bunlar Bizans'tan beri kendilerine *Romaiki*/Rum diyorlardı.) Özellikle İkinci Meşrutiyet döneminde, Rumların Türkler ve diğer Osmanlı anasırıyla birlikte çalıştıkları örgütler ve çıkardıkları *Ergatis/Irgat* gibi dergiler olmuştur. Etkinliklerine Rus sosyalisti Parvus'un da katıldığı İstanbul'daki Türkiye Sosyalist Merkezi'nde ve (unsurlar-arası anlamında) Beynelmilel İşçiler İttihadı'nda (*Panergatiki*), Rumlar önderlik etmiş ve üye çoğunluğunu oluşturmuşlardır. 1919'da İzmir'e çıkan ordularının Anadolu'yu ele geçirmek emellerine, yalnızca Yunanlı Komünistler karşı çıkmışlardır.

Selânik Yahudileri. 1912'de Balkan Savaşı sonucu Osmanlı egemenliğinden çıkıp da Yunanistan'a geçinceye kadar, Selânik en önemli liman şehirlerinden biriydi. Şehirde Yahudiler ve Dönmeler, Rum, Bulgar, Türk vb. halktan daha çok sayıdaydı. 1909 Yaz başında Avram Benaroya'nın önderliğiyle kurulan Selânik İşçi Federasyonu (SİF), diğer anasırı da kapsamakla birlikte, esas itibariyle bir Yahudi örgütüydü. SİF, tıpkı Daşnaklar gibi, ileride oluşturulacak Osmanlı Seksiyonu'nun bir altbölümü olarak İkinci Enternasyonal Bürosu'na kaydolmuştur. Federasyon'un ortak etkinlikleri ve Türkçe-Bulgarca-Rumca ve Ladino (Yahudi İspanyolcası) dillerinde birden yayımlanan *Amele Gazetesi*'nden başlayarak bir hayli süreli yayını olmuştur. İkinci Meşrutiyet'in ilk meclisine milletvekili seçilen Makedonyalı Dimitar Vlahov'un kurduğu Ulusal Federatif Parti de, SİF ile işbirliği yapmış, fakat Bulgar militanların çok geçmeden örgütten ayrılmaları üzerine, Yahudi sosyalistlerin az sayıda Rum ve Türk destekleyicisi kalmıştır.

SİF'in Türk soluna katkıları, belki bütün diğer unsurların sosyalist örgütlerinden daha büyük olmuştur. Bunun temel nedeni, o tarihte Yahudilerin Osmanlı devletinin dağılmadan sürmesini isteyen tek etnik grup olmasıydı. Balkan Savaşı'nın başında, 1912 Eylülü'nde Romen sosyalist Christian Rakovski'nin kaleme aldığı, "Türkiye ve Balkan Sosyalistlerinin Bildirisi"ne en uyumlu davrananlar Selânik Yahudileriydi. Çünkü bir kere, Osmanlı pazarında Selânik şehrinin ayrıcalıklı konumunun sürmesini istiyorlar, sonra da Osmanlılar yerine bir Hıristiyan boyunduruğu altına girmekten korkuyorlardı. Ve korktukları gibi de oldu: Yunan yönetimi altında Selânik, Yahudilerin ağırlıkta olduğu bir merkez olmaktan çıktı; geriye kalan Yahudi azınlığını da İkinci Dünya Savaşı'ndaki Nazi Alman işgali bitirdi.

Osmanlı Solculuğu deyince,* Hürriyet'in İlânı'ndan (23 Temmuz 1908) Mah-

(*) Bu ve bundan sonraki konularda, benim *Türkiye'de Sol Akımlar-1 (1908-1925)* başlıklı kitabıma başvurulabilir, 2 cilt (İstanbul: BDS Yay., 1991), 4. basım.



1908 sonrası toplumsal hareketlilik her alanda etkisini göstermiştir. Avusturya malı feslere karşı harb-i iktisadiye heyetinin yaptığı boykot da bu dönemin önemli eylemliliklerinden biri olmuştur.

mut Şevket Paşa suikastına (11 Haziran 1913) kadar geçen görece özgürlükçü beş yıl ve (Birinci Dünya Savaşı'nı da kapsayan beş yıllık İttihat ve Terakki diktatörlüğünden sonra) Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ile saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922) arasındaki dört yıl boyunca, İstanbul, Selânik ve İzmir gibi büyük şehirlerde yapılan birtakım işçi eylemlerini ve yayın etkinliklerini kastediyoruz.

II. Meşrutiyet'le birlikte başlayan işçi grevleri, ücretlerin artırılması ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi istekleriyle sınırlı kalmış, herhangi bir sosyalist bilinç göstermemiştir. Yine de bunlardan tedirgin olan hükûmet, 1908 Eylül ayı sonlarında (şimdiki Kanun Hükmünde Kararnamelere benzeyen) kısıtlayıcı bir geçici grev yasası çıkarmış, 31 Mart [1335] (13 Nisan 1909) olaylarından sonra da, Mecliste grev hakkını çok sınırlayan bir Tatil-i Eşgal Kanunu kabul edilmiştir.

Kendisine "İştirakçi" (Sosyalist) namı verilen, İzmirli gazeteci Hüseyin Hilmi, ilk özgürlük döneminde İstanbul'da bazı fikir arkadaşlarıyla birlikte bir çevre oluşturmuş ve 1910 Şubat'ından itibaren *İştirak* adında haftalık bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Baskıcı yönetim, bu süreli yayını kapatınca, çevre, başka adlar altında yeni dergi ve gazeteler çıkarmıştır. Aynı yılın eylül ayı başında da, Hilmi ve arkadaşları Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı (OSF) kurmuşlardır. Yazdıklarına bakılınca, bu grubun sosyalizmi fazla bilmediği, ama özgürlükçü, ilerici, barışçı ve enternasyonalist olduğu anlaşılıyor. Dergilerinin ilk sayılarında "Biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar" gibi avamfirip (demagojik) bir sloganın tekrarlanması, halka yaklaşma niyetinin bir kanıtı sayılabilir. Çevrenin İslâmiyetle uzlaşma araması ise, bu yönde daha ciddi bir girişimdir. 1911 güzünde, sosyalizmi daha iyi tanıyan, Refik Nevzat adlı bir hekim OSF'nin Paris şubesini kurmuş, orada yaptığı yayınları ülkeye göndermiştir.

1908-1913 kültürel çiçeklenme döneminde, Hilmi grubunun dışındaki bazı aydınlar da sosyalizmin yararlı, hatta kaçınılmaz olduğunu düşünmüşlerdir. 1913 Haziran'ında İttihat ve Terakki her türlü muhalefeti bastırırken solculuğu da yasaklamış, örgüt önderlerini Anadolu'ya sürmüştür.

Hüseyin Hilmi

OYA BAYDAR

İştirakçi Hilmi, Sosyalist Hilmi, Hilmi Arkadaş olarak da anılan Hüseyin Hilmi, II. Meşrutiyet sonrasında ve Mütareke döneminde İstanbul işçi hareketinin en renkli ve ilginç simalarından biriydi.

Hakkındaki az sayıda -kimi zaman çelişik- anı, gazete haberi, dergi yazısı türünden kaynaklar, dönemin işçi hareketinin belge ve bilgileriyle karşılaştırıldığında Hüseyin Hilmi'nin kişiliği, işçi hareketindeki yeri, sosyalizm anlayışı bir ölçüde aydınlanıyor.

Hüseyin Hilmi, İngiliz işgal kuvvetlerinin bir ajanı, işçi hareketi içindeki bir provokatör, sosyalizmin biliminden habersiz bir maceraperest mi, yoksa İstanbul işçilerini örgütleyebilmek, işçileri bilinçlendirmek ve sosyalist fikirleri yaymak için her olanaktan yararlanarak mücadele eden bir işçi lideri miydi? 1920 ilkbaharında, kırmızı boyunbağı, yakasında kırmızı karanfili, partisinin kızıl bayrağının dalgalandığı kırmızı otomobili ile kendisini selamlayan Şirket-i Hayriye, Haliç, Tramvay şirketi işçilerinin arasından, hem de kimi kaynaklara göre Enternasyonal eşliğinde geçerken, ortasında yer aldığı bu renkli tabloya yürekten inandığı bir gerçekti.

Hüseyin Hilmi İzmirliydi. İzmir'de bir süre Zaptiye Teşkilatına bağlı bir işte, belki sivil polis olarak çalışan, "Hürriyet'in ilanı"ndan kısa bir süre önce, burada *Serbest İzmir* gazetesini çıkaran Hilmi'nin siyasal ve toplumsal konulara o zamanlardan ilgi duymaya başladığı anlaşılıyor. Babasından kalmış eski bir evi satarak Romanya'ya giden, orada işçi gösterileri ve sosyalist fikirlerle karşılaşan Hüseyin Hilmi'nin, Romanya dönüşü yerleştiği İstanbul'da, anarşist ve materyalist fikirlere yatkın, Mülkiye mezunu aydın bir genç olan Baha Tevfik'le tanıştığı, Baha Tevfik'in fikri önderliğinde küçük bir çevre oluşturup 1910 Şubat'ında *İştirak* adlı haftalık bir dergi yayımlamaya başladıkları biliniyor. İttihat ve Terakki'ye karşı sert muhalefet yürüttüğü için bir yasaklanıp bir açılan *İştirak*'ın yayına başlamasından yedi ay sonra, 1910 Eylül'ü başında kurulan Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın kurucuları ve heyet-i idare üyeleri arasında Hüseyin Hilmi de vardır ve Fırka'nın başkanı konumundadır.

Bu ilk dönemde, gerek Fırka, gerekse Hüseyin Hilmi, Fransız sosyalistlerinden, özellikle de Jaurés'ten etkilenmiş gözükmektedir. Yayımlarda ve parti belgelerinde işçi sınıfı ve sosyalizmden

Mütarekeden sonra İstanbul'da siyasal yaşam canlanınca, OSF'de 1919 Şubat'ında Türkiye Sosyalist Fırkası adıyla yeniden kurulmuş ve *İdrak* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Bu dönemde Hilmi, özellikle ulaştırma işçilerini örgütlemekte başarılı olmuştur. İşgal koşullarında yükselen yurtseverlik duygularından da yararlanarak, 1921'de görkemli bir 1 Mayıs kutlaması düzenlenmiştir. Fakat Hilmi'nin parti içinde diktatörce davranışları, rakip sosyalist partilerin türemesine yol açmıştır. Ayrıca, İkinci Enternasyonal yanlısı Sosyal Demokrat Fırka ve Marksist Türkiye İşçi

söz edilmekle birlikte, çevrenin, gerek fikriyatı gerekse eylemleri sosyalizmden çok siyasal liberalizme yakındır.

1910-1912 arasında Hüseyin Hilmi ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın faaliyeti, *İştirak* kapatıldıkça onun yerine çıkarılan ve her biri ancak birkaç sayı yaşayabilen *İnsaniyet, Sosyalist, Medeniyet* gibi dergilerle sürmüş; 1912 yılının ortalarından itibaren *İştirak* gazetesi Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın organı olarak çıkmaya başlamıştır. Haziran 1913'te Mahmut Şevket Paşa suikastinin ardından, İttihatçılar, başta Hürriyet ve İtilafçılar olmak üzere tüm muhalefeti sert bir şekilde bastırırken Hürriyetçilere yakın olduğu sanılan Hüseyin Hilmi ve Osmanlı Sosyalist Fırkası çevresi de baskılardan nasibini almış, Hüseyin Hilmi de, diğer muhaliflerle birlikte tutuklanıp Sinop'a sürülmüştür. 1913'e kadarki bu dönemde Hüseyin Hilmi'nin işçi hareketi içinde yer aldığına dair işaret yoktur.

İştirakçi Hilmi'nin dönemin işçi hareketinin merkezî olan İstanbul'da, işçi çevrelerinde ün ve etkinlik kazanması, kısa sürede binlerce işçiyi peşinden sürükleyen bir işçi lideri konumuna gelmesi; Mütareke'den sonra İstanbul'a dönerek, Şubat 1919'da Türkiye Sosyalist Fırkası'nı kurmasından sonraya rastlar. Sinop'ta sürgündeyken ilişkilerini daha da geliştiren ve artık iktidar mevkilerine yükselmiş kimi Hürriyet ve İtilafçıların destek ve korumasına da sahip olan Hüseyin Hilmi, OSF'nin olduğu gibi yeni kurulan TSF'nin de reisidir ve bu defa çevresinde İsviçre ve Fransa'da okumuş, sosyalizmin bilimine görece daha yakın aydınlar vardır. Bu dönemde yayımlanan *İdrak* gazetesi ve TSF'nin programı daha bilinçli ve sağlam bir sol bakışı, sosyalizmin bilimine ve Marksist kavramlara yakınlaşmayı yansıtmaktadır. 1919 Temmuzunda kongresini yapan parti Hüseyin Hilmi'yi değişmez ve azledilmez başkan ilan etmiş, aynı yıl Sosyalist Enternasyonal'in Cenevre konferansına Hüseyin Hilmi imzalı bir Türkiye raporu sunulmuştur.



Hüseyin Hilmi, Osmanlı-Türk toplumunu II. Enternasyonal çizgisinde bir sosyalizmle tanıştırmıştır.

1919-1922 arası, İstanbul işçi hare-

ve Çiftçi Sosyalist Fırkası gibi kuruluşlar da etkinlik göstermişlerdir. Anadolu zaferi gerçekleştiğinde, Hilmi çevresi dağılmıştı; onun bir cinayete kurban gitmesiyle örgütü de büsbütün yok olmuştur.

Millî Mücadele Anadolu'sunda Solculuk, karmaşık bir konudur. Bir kere İttihat ve Terakki'nin Devlet Sosyalizmine eğilimli sol kanadından Anadolu'ya geçenler, TBMM'ye girenler vardır. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda yurtdışına kaçan İttihatçı önderlerin, Teşkilât-ı Mahsusa'nın bir uzantısı olarak Rusya'da örgütledikleri İslâm İhtilâl Cemiyetleri İttihadı'nın da

ketinin yükselişe geçtiği bir dönemdir. 1919 Ocak ayından itibaren Şirket-i Hayriye işçilerinden Reji işçilerine, Tersane fabrikalarından Haliç vapurları müstahdemine, fırın işçilerinden Hisar iskelesi hamallarına, Telefon ve Tünel müstahdeminden tanzifat amelesine kadar, çok sayıda işçi tatil-i eşgal (grev) yapmaktadır. Dönemin gazetelerinde yer alan haberlerden de anlaşıldığı üzere, grev yapan işyerlerinin bağlı olduğu Dahiliye ve Bahriye nezaretlerine karşı işçilerin sözcülüğünü Hüseyin Hilmi liderliğindeki Türkiye Sosyalist Fırkası (TSF) üstlenmiştir. İştirakçi'nin yıldızı bu grevler sırasında elde edilen başarılar sonucunda parlayacak ve kısa süre sonra, Hüseyin Hilmi İstanbul işçilerinin önemli bölümünün lideri konumuna gelecektir. Tramvay ve tersane işçilerinin grevleriyle belirlenen 1920 yılında, rakip sosyalist parti ve çevrelerin varlığına rağmen, en azından İstanbul'da işçi hareketinin yönlendiricisi Hüseyin Hilmi'dir. İşçi arasındaki etkinliğinin temelinde ise, grevleri ve işçi istemlerini, son derece pragmatist yöntemlerle de olsa, başarıya ulaştırması, istenen ücret zamlarını ve diğer hakları alması, örgütçülüğü ve işçi kesimine uygun üslubu yakalamış olması vardır.

1921 ortalarına kadar giden bu başarılı dönemde, TSF artık bir siyasal partiden çok bir sendika görünümündedir. Siyasal ve ideolojik çalışmalar geri plana itilmiş, bu çalışmaları sürdüren aydınlar partiden uzaklaşmış, Hüseyin Hilmi'nin faaliyetleri, onun karakter yapısına ve yöntemlerine uygun olarak sendika faaliyeti niteliği kazanmıştır.

Hüseyin Hilmi'nin kişiliğine de ışık tutan son parlak günlerinden biri, 1 Mayıs 1921'dir. İşgal komutanlığının yasaklamasına rağmen 1 Mayıs çok sayıda işçinin katılımıyla coşkulu şekilde kutlanmıştır. 2 Mayıs tarihli *İkdam* gazetesi, kutlamaları şöyle anlatmaktadır: "Şahrimizde işçi bayramı dün işçiler tarafından tesit edilmiştir. Şirket-i Hayriye, Haliç ve Tramvay Şirketleri amelesi çalışmadıklarından vesait-i nakliyenin büyük kısmı muattal kalmıştır. Ameleden bir kısmı bayramlarını tesit için mavi işçi gömlekleri giydikleri, kırmızı boyunbağı taktıkları gibi hepsi de kırmızı rozetleri hamil idiler. Amelenin bindiği bazı otomobillere de kırmızı bayrak takılmıştı. Türkiye Sosyalist Fırkası'nın Babıâli'deki merkezinde tören yapılmış, saat 10'dan 1'e kadar muzıka Enternasyonali çalmıştır..." Yazar Refik Halit (Karay) o günlerde şöyle yazmaktadır: "Evvelki gün 1 Mayıs İstanbul'da ilk defa amele bayramı yapılmış, Şirket ve Haliç vapurları, tramvaylar işlememiş. Bunu haber aldığım zaman, kendi kendime 'kimbilir İştirakçi şimdi ne kadar memnundur, etekleri zil çalar' dedim ve tanıdıklarım arasında gayesine eren bu yegâne bahtiyar adamı ta yüreğimin içinden samimiyetle

Anadolu'yla ilişkileri olmuştur. Bolşeviklikle Müslümanlığı antiemperyalist bir doğrultuda bağdaştırmak, Sovyetlerin de desteğini sağlamak isteyen bu grup, Türkiye Şubesine "Halk Şûrâlar [yani Sovyetler] Fırkası" adını vermiş, programlar hazırlamıştır. Bu İttihatçı solunun öteki Anadolu sol akımlarıyla ortak özelliği İslâmiyetten yararlanma çabasıdır. Sosyalizm iyi Müslüman olmanın bir gereği diye sunulmuştur. Ancak bir yandan Sovyetlere bir yandan da Mustafa Kemal Paşa'ya karşı çekinceler taşıyan bu grubun Enver Paşa'ya endeksli olması, onun ka-

tebrik ve takdir ettim..."

Hem Sosyalist Hilmi'nin yükselişinde, hem de 1921 sonlarında başlayan hızlı çöküşte temel etken Mütareke ve işgal yılları İstanbul'unun özel koşullarıdır. İngiliz işgal kuvvetleri komutanlığı İştirakçı'yi, Fransız kumpanyalarına ve Fransız işgal kuvvetleri komutanlığına karşı kullanmış, Hükümet işgal güçlerini yıpratacağı düşüncesiyle Hilmi'nin yükselişine göz yummuş, Hüseyin Hilmi ise, herkesi birbirine karşı kullanarak ve İngilizlerden maddi yardım almayı ve benzeri yolları da reddetmeyerek, hareketi bir süre götürmüştür. Atak ve kabadayı yöntemleri, harekete gözü kara dalışı, amaca varmak için her aracı, her gücü ve yolu kullanması, yükselişinin ve düşüşünün ortak nedeni olmuştur.

1922 ilkbaharında İstanbul işçi hareketi artık Hüseyin Hilmi ve çevresinin etkisinden çıkmış görünmektedir. Kurtuluş Savaşı'nın seyri değişmiş, koşullar farklılaşmıştır. İşçi hareketi artık başka eller tarafından yönlendirilmektedir ve kimsenin İştirakçi'ye ihtiyacı kalmamıştır. Tek adam olma tutkusu, diktatörce yönetimi ve çalışma yöntemleri, partisindeki aydınları uzaklaştırmış, partinin de sonunu hazırlamıştır.

Bu son aynı zamanda kendi sonunu da çağırmıştır. Hüseyin Hilmi'nin, 1923 başlarında bir gece Haydar adında biri tarafından Bozdoğan kemerinin altında tabancayla öldürülmesi, kimilerince, örneğin İngiliz generali Harington'un anılarında üstü örtük biçimde, Fransız sermayeli şirketlerin işçilerini ayaklandırdığı için Fransızlara yüklenmekte; kimilerince Polis Müdürü Hasan Tahsin'e atfedilmektedir. İştirakçi'nin ölümü de yaşamı gibi soru işaretleriyle doludur.

Farklı tanık ve kaynakların farklı değerlendirmeleri bir yana, eldeki veriler, İştirakçi'nin karışık yaşamı, karanlık parasal kaynakları ve çelişkili kimliğine rağmen, işçi hareketini sadece bir geçim aracı olarak gören bir ajandan ibaret olmadığını, derinlemesine bilmediği ama yüzeyden kavradığı sosyalizme giderek daha fazla bağlandığını göstermektedir. O, kızıl yeleği, yakasından eksik etmediği kırmızı karanfili, ağzından düşürmediği "Cepte metelik kalmadı" sözü, babayani tavırları, kabadayı yöntemleri, pragmatizmi ile sosyalist bir parti ve işçi lideri portresinden uzak olmakla birlikte, yine de kendi deyişiyle "gözünü budaktan sakınmayan" bir muhalefet yapmaktan çekinmemiş, birkaç kez tutuklanmış, sürgüne gönderilmiş, ama bildiği yolda yürümeye devam etmiştir. İstanbul işçi hareketi üzerindeki etkinliği İngiliz işgal kuvvetlerinin desteğine sahip olduğu şaibesiyle gölgelenmiş de olsa, özellikle tramvay işçilerinin sonraki yıllarda da sürecek mücadele geleneğinde Hüseyin Hilmi'nin de payı olduğu söylenebilir.

derini paylaşması sonucunu vermiştir.

1920 ilkbaharında TBMM kurulunca, millî mücadeleyi Bolşevik ve kâfir olmakla suçlayan tutucu dindar çevrelere karşı, Bolşevikliğin İslâmiyetin uygulanmasından ibaret olduğunu ileri sürerek Sovyetlerle işbirliği yapma ortamını hazırlamak amacıyla bir Yeşilordu Cemiyeti kurulmuştur. Genel Merkez üyelerini sol İttihatçılıktan gelen milletvekillerinin oluşturduğu bu dernek Meclis dışında da örgütlenmeye başlayınca, Mustafa Kemal Paşa tarafından engellenmiştir. Yeşilordunun antiemperyalist "İslâm Bolşevizmi,"

Parvus Efendi

ASIM KARAÖMERLİOĞLU

Parvus Efendi, 20. yüzyılın en renkli entelektüel simalarından birisidir. Rusya, Almanya ve Osmanlı gibi üç önemli ülkenin 20. yüzyıl başlarındaki siyasî ve entelektüel yaşamına önemli katkılarda bulunmuş Parvus'un asıl adı Alexander Israel Helpfand'dır. Bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak Rusya'da dünyaya gelen Parvus, genç yaşta Marksist harekete katılmış ve 1905 Rus Devrimi'nin en önemli önderlerinden birisi olmuştur. 1905 Petrograd Sovyetinde görev almış ve kuramsal düzeyde ünlü Rus devrimcisi Leon Troçki üzerinde çok önemli etkilerde bulunmuştur. Nitekim sonradan "sürekli devrim" olarak anılan kuramın asıl fikir babası da Parvus'dur. 1905 Devrimi sonrası, Rusya'da sürgünden kaçarak Almanya'ya giden, orada Alman Sosyal Demokrat çevrelerinde siyaset yapan Parvus kısa süre içerisinde bu partinin önemli kuramcılarından birisi olmuştur. Hatta daha sonra Alman Marksist hareketi içinde Karl Kautsky'nin "revizyonist" tezlerine karşı en önemli teorik argümanları geliştiren de yine o olacaktır. Ama Almanya macerası uzun sürmemiş; Bolşeviklerin Maksim Gorki'nin kitaplarının yayın haklarını gaspetmekle suçladığı Parvus, Alman Marksistleri tarafından eleştirilmiş ve dışlanmıştır. Bir işçi devriminin, işçi hareketinden çok bir dünya savaşı ile çıkacağını ileri sürmüş, bir iddiaya göre, savaşın patlak vereceği yer olarak tahmin ettiği Balkanlar'a yakın olmak için 1910 yılında İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'dan Osmanlı üzerine Alman Sosyal Demokrat basınına yazılar

komünizmi bir Müslüman etiği olarak yorumlamaktaydı. Bu cemiyetin TBMM'de "Halk Zümresi" adını taşıyan bir grubu da vardı. Mustafa Kemal Paşa bu oluşumu bölmek için, onların arasındaki güvendiği arkadaşlarına, Hakkı Behiç'in önderliğinde bir Türkiye Komünist Fırkası kurdurmuştur. Bu parti, Rus Bolşevizmini taklit etmek yerine, aynı ideallere varmak için ülke koşullarına uygun yöntemlerle bir programın izlenmesini savunmuştur. Yeşilordu'nun başta genel sekreter (tokat mebusu) Nâzım Bey olmak üzere, resmî fırkaya katılmayan birkaç üyesi, yurtdışındaki (M. Suphi'nin başkanı olduğu) TKP'nin Anadolu kolu olan gizli partiyle birleşerek Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası'nı (THİF) oluşturmuştur. Bu yasal partinin kurucularından biri, bir şeyhtir: Bursa mebusu Servet Efendi. Asıl etkili önderin ise, sekreterliği üstlenen Baytar Bnb. Salih Hacıoğlu olduğu anlaşılıyor. THİF daha iki aylıkken, 1921 yılının Ocak ayında Çerkez Ethem ayaklanması vesilesiyle her türlü sol bastırılırken sona ermiş ve sorumluları İstiklâl Mahkemesi'nce mahkûm edilmiştir.

Anadolu solunun en önemli akımı, dışarıdan gelen Mustafa Suphi hareketidir.

İstanbul Hukuk'u bitirdikten sonra, 1910'da siyasal bilimler öğrenimini tamamlayan M. Suphi İstanbul'da gazetecilik ve iktisat-sosyoloji öğretmenliği yaparken, Millî Meşrutiyet Fırkası'nın orga-

gönderen Parvus bu ülkenin de sorunları ile ilgilenmiş, çeşitli konularda yazılar yazmış, ve birçok yazısı Türkçe olarak, *Bilgi Mecmuası, Jeune Turc, Türk Yurdu* ve *Tasvir-i Efkar* gibi dönemin önde gelen yayın organlarında yayımlanmıştır. Yazılarının en sık yayımlandığı dergi, dönemin ünlü Türkçü dergisi *Türk Yurdu* olmuş, burada, Yusuf Akçura'nın da ricasıyla, özellikle iktisadi konularda yazılar yazmıştır.

Parvus'un *Türk Yurdu* çevresi dolayımıyla İttihat ve Terakki'nin önde gelen isimleriyle de ilişkiye girdiği ve onlara iktisadi konularda telkinlerde bulunduğu bilinmektedir. Bu görüşler doğrultusunda, Avrupa'nın Osmanlı'yı sömürdüğünden dem vurmuş, ekonomik bağımsızlık için hem antiemperyalist hem de antiliberal olmak gerektiğinin altını çizmiştir. Gerçi Osmanlı'da "Milli İktisat" görüşü Parvus öncesinde gündeme gelmiş ise de, bu görüşe antiemperyalist ve antiliberal bir tonun verilmesinde ve "Milli İktisat" görüşünün teorik bir sistematiğe



"Devrimin tüccarı" olarak da anılan Parvus Efendi döneminin parıltılı simalarından biriydi.

oturtulmasında Parvus Efendi'nin önemli katkıları olmuştur. Avrupa'nın verdiği borçların aslında bir sömürü ilişkisi kurduğunu savunan, kapitülasyonların "sömürgeci" niteliğine dikkat çeken Parvus, Osmanlı'nın Avrupa

nı *İfham* gazetesini yönetmişti. 1913 yaz başındaki Mahmut Şevket Paşa suikastı üzerine o da Sinop'a sürülmüş, ama Rusya'ya kaçmıştı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Bolşevik olmuş ve Rusya Türkleri arasında etkinlik göstermiştir. 1917 Devriminden sonra Moskova'da yayımlamaya başladığı *Yeni Dünya* gazetesini Türkiye'ye de gönderiyordu. 1919 Mayıs'ının sonunda Azerbaycan'ın Sovyetleştirilmesiyle Bakû'ye yerleşen M. Suphi Ankara hükûmetiyle haberleşmiş; bir yandan Sovyet yardımına aracılık etmeye çalışırken bir yandan da Anadolu'da komünist örgütlenmeye izin verilip verilmeyeceğini araştırmıştır.

Komintern'in Eylül'ün ilk haftasında Bakû'de düzenlediği Doğu Halkları Kurultayı'nda en kalabalık delegasyon, Türkiye temsilcileriydi. M. Suphi çevresinden başka, İstanbul'dan ve Kuzeydoğu illerinden gidenler vardı. Enver Paşa'nın da, eski Polis müdürü Azmi Bey'le birlikte Kuzey Afrika İslâm devrimcilerini temsilen katıldığı kurultayda, Türk delegelerin çoğu, M. Suphi gibi İttihatçı düşmanıydı.

Kurultay'ın hemen ertesinde, 10 Eylül 1920 günü TKP'nin kuruluş kongresi toplanmıştır. Yarıdan çoğu ancak danışma oyu hakkıyla toplantıya katılan 74 delegenin önemli bir bölümü, merkez komitesine seçilen Kayserili İsmail Hakkı ve Süleyman Nuri gibi savaş tutsağı asker-

esaretinden kurtulmasının esas olarak iktisadi sahada bağımsızlıktan geçtiğinin altını çizmiştir. 1914'te İstanbul'da yayımladığı *"Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı"* adlı çalışması Avrupa sermayesinin borçlar yolu ile Osmanlı'da nasıl bir iktisadi bağımlılık yarattığını göstermesi açısından önemli bir katkıdır. Türkiye örneği bir anlamda, Parvus için 1890'ların ortalarından beri sorguladığı ve "kapitalizmin ille de gelişmeye yol açacağı" üzerine bina edilen klasik Marksist teze karşı adeta bir kanıt oluşturmuştur.

Parvus'un üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de Osmanlı'nın bir an önce sanayileşmesinin gerektiğidir. Batı'nın iktisadi hakimiyetinden kurtulmak için Osmanlı'nın kendi sanayisini kurmasının önemine dikkati çeken Parvus'un mali ve iktisadi düşüncelerinin gerek İttihat ve Terakki'yi, gerekse de genç Cumhuriyetin aydınlarını derinden etkilediğini düşünmek yerinde olur.

Parvus'un Türk aydınları ile halk arasındaki kopukluğa işaret eden yazıları da son derece ilginçtir. Ona göre Türk aydınları ile köylüler arasında büyük bir uçurum mevcuttur. Oysa Türk milliyetçilerinin Batı'ya karşı direnişinde köylülerin desteğini almaları gerektiğini düşünür. "Türk Gençlerine Mektup" adlı Türk Yurdu yazılarında da, Türk gençlerine bu yönde tavsiyelerde bulunur. Parvus'un köylülerle ilgili yazıları bir anlamda II. Meşrutiyet döneminin "Halka Doğru" hareketinin radikal bir yorumu olarak değerlendirilebilinir. Beri yandan, Osmanlı Devleti'nin köylüler için hiçbir şey yapmadığını, köylülerin giderek yoksullaştığını, devletin en önemli görevlerinden birisinin köylülerin yaşam standartlarını yükseltmek olduğunu belirtir. Zaten Parvus'a göre Osmanlı Devleti'nin belkemiğini oluşturan köylüler devlete hem vergi hem asker vermişler, ancak karşılığında hiçbir şey alamamışlardır.

Türkiye'de sadece İttihatçılarla değil, sosyalist çevrelerle de temas ku-

lerdi. 1919 başındaki Alman Spartakist hareketini izledikten sonra İstanbul'da örgütlenmiş çevreden gelen eğitimci (Arap) İsmail Hakkı merkez komitesine seçilmiş, Ethem Nejat genel sekreter olmuştu. Sovyet devrimi içinde yetişenlerden M. Suphi de başkanlığa geçmişti.

Ülkeyi düşman işgalinden kurtarmak ve ulusal bağımsızlığı sağlamak amacında Ankara hükûmetiyle işbirliği yapmaya hazır olan bu grup, M. Kemal Paşa'nın bütün solu tek bir yasal örgüt içinde toplayıp kendi denetimi altında tutma politikasıyla çelişmiştir. Bakû'de küçük bir dış büro bırakarak Türkiye'ye gelen M. Suphi ve arkadaşları, Anadolu'da Çerkez Ethem ayaklanması nedeniyle yerli solun bastırıldığı 1921 Ocak ayı sonlarında, Doğu Cephesi Komutanı Kâzım Karabekir Paşa ve Trabzon Valisi (Deli) Hamit Bey'in ayarladıkları bir düzenle yok edilmişlerdir.

THİF yöneticileri şubat başında partiyi kapatmakla birlikte kovuşturmaya uğramışlar, parti başkanı Nâzım Beyin de dokunulmazlığı kaldırılarak İstiklâl Mahkemesi'nde 15 yıla mahkûm edilmiştir. Onun yanında, Salih Hacıoğlu gibi fırka ileri gelenleri de cezalandırılmıştır. 1921 güzünde, Sakarya zaferinden sonra Anadolu solu yeniden canlanmış, mahkûmlar özel bir af yasasıyla salıverilmiştir. THİF 1922 Mart'ında *Yeni Hayat* adlı bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Ankara'da o yılın 1 Mayıs'ı parlak bir biçimde kutlanmış-

ran Parvus, örneğin 1912 yılı 1 Mayıs'ında aralarında Romen sosyalisti Rakovski'nin de bulunduğu bir grup sosyalistle birlikte İstanbul'da kutlamalar düzenlemiştir. Parvus İstanbul yıllarında (1910-1914) sık sık Balkan ülkelerine geziler yapmış, oradaki sosyalist ve sol milliyetçi çevrelerle ilişkiler kurarak Rus İmparatorluğu içindeki olası muhalif ve imparatorluğu yıkıcı hareketlere katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

Kondratieff çevrimleri olarak bilinen kapitalizmin uzun dönemli dalgalarını 1890'larda ilk gözlemleyenlerden birisi olan Parvus, daha sonraları, mali ve iktisadi sahalardaki derin bilgilerini kendi kişisel zenginliğinin artmasında da kullanmıştır. Nitekim, Osmanlı'da siyasî çevrelere yakınlığın kendisine büyük bir zenginlik getirebileceğini sezen Parvus, Türkiye'de yönetici seçkinlere yakınlığını bu yönde kullanmış ve özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla spekülatif kazançlar sağlayarak "milyoner" dahi olmuştur. Öte yandan savaş başlar başlamaz İstanbul'da Alman hükümeti ile temasa geçerek, Rusya'da istikrarsızlık yaratmak için bu ülkedeki milliyetçi ve Marksist hareketlere para yardımı yapılması için Alman hükümetini ikna etmiş, özellikle Bolşevik'lere önemli miktarda paranın pompalanmasında aracı işlevi görmüştür. Ayrıca Lenin ve Zinovyev gibi Bolşevik liderlerin gizli bir trenle 1917 Şubat Devrimi'nde ülkeye girişlerini ayarlayan da Parvus'tur. Rus Ekim Devrimi'nin "Temmuz Günleri" olarak anılan evresinde Bolşevik'lerin Kerensky hükümeti tarafından Alman ajanlığı ile suçlanmalarının nedeni de Parvus'la olan "kirli" ilişkilerinden dolayıdır. Son olarak, 1917 sonrasında, bütün gayretlerine rağmen Lenin tarafından Rusya'ya girmesine müsaade edilmemiş, hayatının kalan yıllarını Almanya'da Weimar Cumhuriyeti'ne danışmanlık yaparak geçirmiş ve 1924 yılında Almanya'nın en zengin kişilerinden birisi olarak hayata veda etmiştir.

tır. Partinin ilk döneminde belirgin olan İslâmla uzlaşma çabasından bu dönemde vazgeçilmiş, ama belki bir Yeşilordu kalıtı olarak öteden beri vurgulanan köylülükle işbirliği ilkesine devam edilmiştir.

Ağustos ayında THİF Ankara'da ilk ve son kongresini toplamıştır. Hükümet önce izin vermişken, yabancı delegelerin (Komintern temsilcilerinin) katılımı nedeniyle izni kaldırınca, toplantı yasadışı olarak yapılmıştır. Rauf Bey kabinesinin partiyi kapatmasıyla Anadolu solculuğu sona ermiştir. Bu örgütten devrimcilikte ısrar edenler, Komintern ilişkileri üzerinden İstanbul'daki yoldaşlarıyla birleşmişlerdir.

Marksist Sol. İstanbul'da 1919-1923 yılları arasında, Osmanlı Solu'ndan farklı bir sosyalist/komünist örgütlenme olmuştur. Önce *Kurtuluş*, sonra da *Aydınlık* dergilerini yayımlayan bu çevre, Cumhuriyet'in ilân edildiği günlerde de *Vazife* gazetesini çıkarmış ve 1923 sonrasında yasadışı TKP olarak etkinlik göstermiştir. Grubu oluşturan gençlerin çoğu, 1919'da öğrenci oldukları Almanya'da Spartakist ayaklanmasına tanıklık etmiş ve Berlin'de *Kurtuluş* adında önce Türkçe, sonra Almanca bir dergi çıkararak bir de parti kurmuşlardır. Bunların arasında, ileride Ankara Hükûmetinin ilk Ticaret Umum Müdürü olan Vehbi (Prof. Sarıdal), M. Suphiler grubu içinde öldürülen eğitimciler, (Arap) İsmail Hakkı ve Ethem Nejat, 1925-26 yıllarında gizli

TKP'nin genel sekreterliğini yapan Vedat Nedim (Tör) ile Etibank ve Sümerbank'ı kuran mühendisler vardı. Bu çevrenin milliyetçi duygularını Marksist terminolojileriyle dile getirdikleri söylenebilir. 1919 yazbaşında İstanbul'a gelen bu gruba, Fransa'da tıp okuyan Şefik Hüsnü (Dr. Değmer) ve pedagoji öğrenimi gören Sadrettin Celâl (Prof. Antel) gibi başkaları da katılmıştır. Böylelikle genişleyen grup, Eylül sonunda *Kurtuluş*'u aylık dergi olarak yayımlamaya başlamış ve Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'nı (TIÇSF) kurmuştur.



1908 seçimlerinde Üsküp mebusu seçilen Teodor Pavlof Efendi. Hürriyet ve İtilaf Fırkası listesinden seçilen Pavlof, sosyalist fikirlerin takipçisiydi. Ulusal kurtuluş perspektifinin etkisinde olan Bulgar sosyalistleri, 1908 Devrimine dek destekledikleri İttihat ve Terakki'nin Türk milliyetçiliğinden rahatsızdılar.

Geniş bir "proletarya" tanımından hareket eden ilk Türk Marksistleri, "Kurtuluş"un tek yolunun sınıf bilinci edinip antiemperyalist bir anlayışla sınıf mücadelesi yapmaktan ibaret olduğunu düşünüyorlardı. İstanbul'da gerek Rumların Beynelmilel İşçiler İttihadı'yla (*Panergatiki*) ve Ermeni Daşnaklarla, gerekse Osmanlı Solu'na dahil sosyalist partilerle ilişki kurmaya çalışan bu grup, *Kurtuluş*'un yasaklanması üzerine bir yıldan fazla yayın organsız kalmış, ancak 1921 yazından itibaren *Aydınlık*'ı çıkarmaya başlamıştır. 1922 Haziran'ında toplanan Komintern'in 4. Kongresi'nde Sadrettin Celâl ve Vedat Nedim'in Sakallı Celâl'le (Yalnız) birlikte, Ankara'dan gelen THIF delegelerinin yanı sıra, Türkiye'yi temsil ettiklerine bakarak, söz konusu çevrenin TKP ile özdeş olduğunu saptayabiliriz. TKP, bir yandan Ankara Hükümeti'nin Anadolu Solunu susturmasını protesto ederken, bir yandan da "cihan emperyalizmi"ne karşı, bütün dünya proleterlerinin yardımıyla kazanılan zaferi kutluyordu. Yine de, TIÇSF'nin 1 Mayıs 1923'te dağıttığı bir bildiriyle TBMM yönetimini devirmeye kalkıştığı suçlaması yapılmış ve Hıyanet-i Vataniye Kanunu'na dayanılarak geniş bir tutuklama yapılmıştır.

Çevrenin öne çıkan ideoloğu konumundaki Şefik Hüsnü, Batı solundaki, aynı sonul amacı paylaşan sosyalist - komünist ayrımının bizim ülkemizde anlamsız olduğunu ileri sürmekteydi. Ona göre, Cumhuriyet öncesindeki Ankara yönetimi, ezilen sınıfların ağır basabileceği bir çeşit halk hükümetiydi. Vedat Nedim de bir yazısında siyasal özgürlük ve bağımsızlık, üretime dayalı ekonomik bir başarıyla tamamlanmazsa, bu uğurda dökülen kanların bütün millete ve insanlığa karşı bir günah ve cinayet olacağını söylüyordu. 1923 yazında yapılan "cumhuriyet" tartışmalarına *Aydınlık* yazarları da katılmıştır. Onlara göre, hanedansız birer hükümdarlık olan Avrupa ve Amerika cumhuriyetleri, burjuva egemenliğine en elverişli sınıf hükümetleridir; ama bizde ayrıca bir cumhurbaşkanlığı olmamak koşuluyla, devlete Türkiye Halk Cumhuriyeti denilmesinde bir sakınca yoktur.

Cumhuriyet'in ilânını izleyen günlerde, *Vazife* gazetesi, yapılan anayasa değişikliğinin ("Sovyetik" diye düşündüğü anlaşılan) ulusal egemenlik ve kuvvetler birliği

ilkesine dayalı Meclis Hükûmeti sistemini bozduğunu ileri sürmüş, Mübadele uygulamalarını eleştirmişti. Bu organ, Halk Fırkası'ndaki iç anlaşmazlıklar üstünde durduktan başka, büyük yabancı şirketlerin devletleştirilmesini de desteklemişti. Ertesi yıl toplanan 5. Komintern Kongresi'nde bu tutum eleştirilince, konuşan Türk delegesi, bazı arkadaşlarının "burjuva demokrasisi çevresinde devlet ve belediye sosyalizmini savundukları"nı itiraf etmiş, ama iç ve dış gericiliğe karşı "devrimci milliyetçilikle işbirliği"nin doğru olduğunu öne sürmüştür.

Sonuç. Bu ülkede Cumhuriyet öncesinde Sosyalist düşünce, genel çağdaşlaşma akımının bir parçası olarak, gayrimüslim azınlıklar üstünden Batı'ya öykünme yoluyla başlamıştır. Birinci Meşrutiyet'in ilânını izleyen yarım yüzyıl içinde, Osmanlı Devleti'nin görece daha gelişkin Balkan topraklarını kaybetmesi, geri kalan yerlerde de, Sosyalizmin gerçekleşmesi için bel bağlanan işçi sınıfının zayıflığı, hareketin kökleşmesini engellemiştir.

O dönemde milliyetçiliklerin yükselmesi, bütün etnik grupların Solcularını, bu yöndeki taleplerle Sosyalizmin enternasyonalist özünün bağdaştırılması gibi güç bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Sonuçta Sol adına, antiemperyalist ulusal kurtuluş davalarına sahip çıkılmıştır. Söz konusu yılların çoğunda, siyasal ortamın baskıcı olması, Sosyalistlerin (aslında kendi ödevleri olmayan) liberalizm ve burjuva demokrasisi için mücadele etmelerini de gerektirmiştir.

Solun gerek evrensel değerlerle gerekse varlık ve bilgi konularıyla ilgili felsefî sorunları üstünde pek az durulmuştur. Hatta materyalist olması gereken bu akım, halkçı (popülist) kaygılarla, birçok örnekte dinle uzlaşmalar aramıştır. Marksistlerimizin bile, felsefî değerlerle alışverişlerinin sınırlı kalması ve Sosyalizm idealine araçsal (*instrumentalist*) ölçülerle yaklaşması, bir millî demokratik devrimcilik anlayışıyla, otoriter çağdaşlaşmacı iktidarların yabancı şirketleri milli(devlet)leştirmeleri gibi hareketlerini desteklemelerine yol açmıştır. İleriki yıllarda Komintern politikalarına ayak uydurmaları, Türkiyeli Solcuların özgün düşünceler üretmek yerine, hazır klişe ve şablonları benimsemeleri sonucu verecektir. Yine de, 1920'li yılların başlarında ortaya koydukları Marksist çözümlemeler, ülke sorunlarının kavranmasına önemli katkılar getirmiştir. ❐

Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu

ZAFER TOPRAK

Türkiye'de toplumbilim sözcüğü Osmanlı diline "hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i ictimai", ya da "ictimaiyyat" olarak girer. Ancak, bu terimler yanı sıra sosyoloji sözcüğü de zaman zaman kullanılır.

"10 Temmuz İnkılâbı"nın daha ilk günlerinden itibaren toplumbilim Osmanlı yazınında yer etmeye başlar. "Hikmet-i ictimaiyye"ye üzerine yazılar yeni bir toplumsal doku arayışını simgeler: "Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafaza-i hayat eder ?" Dönemin sorunu budur.[1]

II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği "ictimaiyyat"ın boyutları bugünkü toplumbilimden çok daha geniştir. Eli kalem tutan herkes "ictimaiyyat"tan söz eder. İctimaiyyatın çözüm önermediği sorun hemen hemen yok gibidir. Toplumla ilgilenmek, kişiyi ictimaiyyata sevk eder. İctimaiyyat orta öğrenimde yer alır. Darülfünun'da okutulur. "Halk için ictimaiyyat" yazılır. Dergilerde ictimaiyyat sütunlarının ayrı bir yeri vardır. Din, aile, çocuk, gençlik, vatan, millet, devlet ictimaiyyatın günlük konularıdır.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında toplumbilime geniş yer veren dergi Ahmet Şuayb, Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik'in çıkardıkları *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'dır. Bu dergi belki de "İlan-ı Hürriyet"in en etkin ifadesidir. Derginin ilk sayısında yer alan "Mukaddime ve Program" başlıklı ortak yazılarında Meşrutiyet'in üç ünlü fikir ve siyaset adamı şu satırlara yer verirler:

"Auguste Comte'un 'hikmet-i ictimaiyye've Le Play'in 'İlm-i cemiyet'e dair açtıkları mesâlik son zamanlarda o derece tekemmül etti, o kadar şayan-ı hayret bir faaliyet göstermeğe başladı ki şimdi hemen her mevzu'a her meseleye tarassudât-ı muşikâfâne ile müdahale eylemektedir... Hayat-ı irfan-ı milelde ulum-ı ictimaiyyenin bu derece bir mertebe-i refi'aya irtifa edeceğini ihtimal ki vaz'ıları bile ümid etmemişlerdi."[2]

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, toplumbilim tarihimiz açısından son derece önemli bir kaynaktır. "Nüfus Meselesi ve Ehemiyet-i Siyasiyye ve İctimaiyyesi" (Rıza Tevfik); "Devlet ve Cemiyet" (Rıza Tevfik); "Auguste Comte" (Salih Zeki); "Tasnif-i Ulum" (Rıza Tevfik);"Avâmil-i İctimaiyye" (Ahmet Şuayb); "Hikmet-i İctimaiyye" (Bedii Nuri); "Demokrasi ve Sosyalizm" (Asaf Nef'i); "Kabiliyet-i İctimaiyye" (Bedii Nuri); "Uzviyetler ve Cemiyetler" (Satı'); "Mücadele-i Hayatiyye ve Tekamül-i Cemiyyat" (Asaf Nef'i); "Hayat-ı İctimaiyye" (Bedii Nuri), "Sosyalizm Hakkında Tenkidat" (Ali Kâmi); "Ulum-ı İctimaiyye" (Be-

dii Nuri) toplumbilimi yakında ilgilendiren yazılardır.

26 sayı yayımlanan *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye*'de Comte ve Spencer toplumbilime açılım odaklarıdır. Durkheim henüz görünürde yoktur. Durkheim'i Osmanlı aydınına tanıtacak eser, aşağıda değineceğimiz E. Bougle'nin Türkçe'ye çevrilen *İlm-i İctimai Nedir?* başlıklı kitaptır.

Toplumbilim üzerine ilk telif eser taşbaskısı bir ders notudur. Ziya Gökalp'in Darülfünun'un Edebiyat Şubesi'nde okuttuğu İlm-i İctima' 64 sayfalık bir kitap olarak 1913 yılında Hamit Sadi (Selen) tarafından yayımlanır. Ders notları büyük ölçüde Durkheim'den esinlenmiştir. Nitekim ilk ders "İlm-i İctima'ın Tarihi - Durkheim'den" başlığını taşır. Ayrıca, Gaston Richard ve Levy Bruhl'e de göndermeler vardır.[3]

Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası, Bougle ve Gökalp'in eserinin ardından toplumbilimin geçirdiği evreleri Osmanlı'ya tanıtan en kapsamlı çalışma Türk Bilgi Derneği'nin yayın organı *Bilgi Mecmuası*'nda yer alır. Fransız Akademisi'nden esinlenerek kurulan bu derneğin Emrullah Efendi'nin başkanlığında Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi vardır.[4]

Dergide yer alan M. Zekeriya (Sertel)'in "Ferd ve Cemiyet" başlıklı yazısı toplumsal düşüncenin değişik evrelerini ana hatlarıyla verir. Montesquieu, Rousseau, Spencer, Darwin, Durkheim, Levy Bruhl, Tarde, Bergson, Fournier, Nordau, gündeme gelen düşünürlerdir.[5]

Meşrutiyet toplumbilimini Durkheim'den arındırılarak ele almak olanaksızdır. 1917'de ölümü üzerine İtihatçıların yarı resmi yayın organlarından *Yeni Mecmua*, Durkheim'a geniş yer ayırır. Necmettin Sâdık (Sadak) ünlü Fransız toplumbilimcisinin yaşamına ve eserlerine geniş yer verir. Eserlerinden alıntılar yayınlanır. Fotoğrafları basılır.[6]

Genç Kalemler dergisi ve Mustafa Suphi, Durkheim sosyolojisinin Osmanlı'ya yansıtılmasında önemli işlevler üstlenmişlerse de, düşünürün görüşlerini Osmanlı gerçeğiyle bütünleyen ve Osmanlı toplumunun toplumbilimsel çözümlemesine giden kişi Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in yazı yaşamı 1904'lere kadar geriye çekilebilirse de toplumbilim alanında kalıcı ürünleri 1914'lerden sonra belirir.

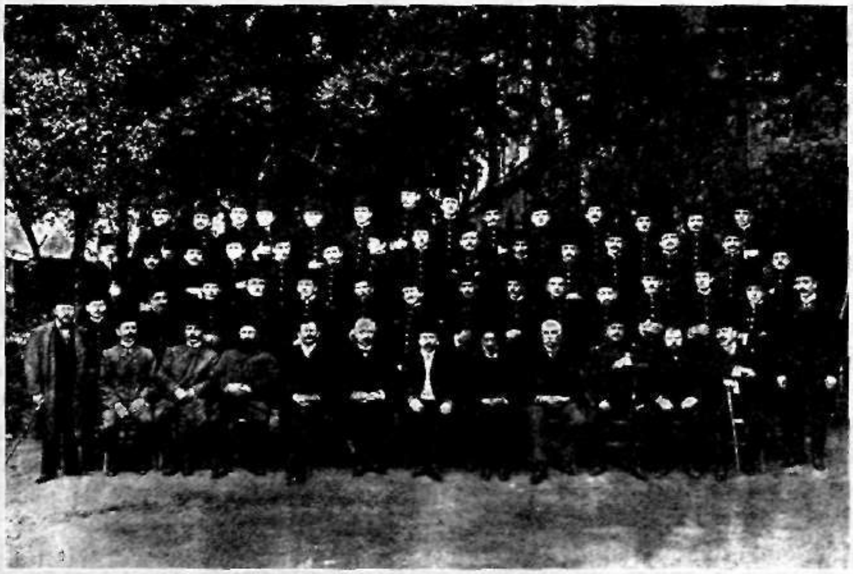
Bu çalışmaları büyük ölçüde Durkheim sosyolojisinden esinlenir. İttihatçı ideolog, Durkheim'in geliştirdiği kavramlar ışığında topluma bakar. *İslam Mecmuası*'nda din sosyolojisine, *Yeni Mecmua*'da aile ve ahlak sosyolojisine eğilir. Ayrıca o yıllarda *İktisadiyyat Mecmuası*, *Milli Tetebbular Mecmuası*, *Muallimler Mecmuası* ve *İctimaiyyat Mecmuası*'nda toplumbilime yönelik çalışmaları yer alır.

Meşrutiyet toplumbilimi Osmanlı'ya üç önemli kavram ve bunlarla bağlantılı üç akım kazandırır. Bunlar "tesanüd", "halk", "millet" ve "tesanütçülük", "halkçılık", "milliyetçilik"tir. Bu kavram ve akımlar aynı zamanda Meşrutiyet aydını ile Cumhuriyet Türkiyesi arasındaki köprüleri kurar. Diğer bir deyişle Cumhuriyet Türkiye'si siyasal yapısı geçmişle tüm bağlarını koparırken, toplumbilimsel düşün bir anlamda süreklilik taşır. Meşrutiyet toplumbilim normları bugün bile etkinliğini sürdürmekte, retorikleşmiş yönleriyle "ideoloji" üretmektedir.

"TESANÜT" VE "TESANÜTÇÜLÜK"

II. Meşrutiyet toplumbiliminin en gözde sözcükleri "tesanüd" ve "tesanütçülük"tür. Fransızca "solidarite" ve "solidarisme" sözcüklerinin karşılıklarıdır. Solidarizmin ilk Osmanlıca karşılıkları "meslek-i teavün", "zamân mektebi" ve "ittihadiyyun"dur. Dilimize Meşrutiyet yıllarında yapılan çevirilerle girmiştir.

Tesanütçülük Birinci Dünya Savaşı yıllarında dergilerin "ictimaiyyat" sütunlarında yoğun bir tartışma ortamı bulursa da, daha 908 ertesi "ilm-i ictimai" ve



Galatasaray Lisesi öğretmen ve öğrencileri... Galatasaray Lisesi de Osmanlı'da modern eğitimin, Batılılaşmanın ve bununla beraber edebî ve fikrî "Fransız tesiri"nin bir odağı olarak Cumhuriyete taşınacaktır. -Kimilerince olumlu kimilerince olumsuz olarak- kozmopolit bir hümanizm anlayışının simgesi sayılan şair Tevfik Fikret'in kısa süre de olsa lisenin müdürlüğünü yapmış olmasında da bu misyonu simgeleyen bir yan vardır.

"ilm-i servet" ders kitaplarında görülmüye başlar.

Ünlü solidarist iktisatçılardan Charles Gide'in dört ciltlik ekonomi politik kitabını İlm-i iktisat dersleri başlığıyla Türkçeye çeviren Hasan Hamit, Hasan Tahsin ve Mustafa Zühdü, solidarizmin Osmanlıca karşılığını bulmakta hayli güçlük çekerler ve en sonunda Mısır'da kullanılış şekliyle dilimize aktarırlar. Nitekim 1909 yılında kitabın ilk cildinde solidarizm karşılığını ilk kez kullanırken çevirmenler şu açıklamayı yaparlar: "Solidarite, solidarizm kelimelerini Mısır gazetecilerinin zamân diye tercüme ettiklerini işittiğimiz cihetle burada da o yolda neşir ve tamimini münasip gördük."[7] Zamân sözcüğü Arapça'da kefil olma, kefillik anlamına gelir. Teavün ise keza Arapça'dır. Anlamı yardımlaşmadır.

İlk toplumbilim kitabı çevirisi olan ve 1912'de yayımlanan Emile Bougle'nin *İlm-i İctimai Nedir* (Qu'est-ce que la sociologie?)'de[8] çevirmen Mustafa Suphi, solidarizm karşılığı olarak "ittihadiyyun"u kullanır. Bu kitap aynı zamanda Durkheim sosyolojisini Türklere tanıtan ilk eserdir. Kitabın önemli bir kısmı Durkheim'in geliştirdiği "tevzi'-i amel" yani "işbölümü" üzerinedir. Fransız toplumbilimcisinin opus magnumu "De la division du travail social" ya da "Toplumsal İşbölümü" başlıklı eserinden mülhemdir.

Belirtilen bu son eser Türkçe'ye TBMM Hükümeti Maarif Vekâleti yayını olarak 1923 yılında kazandırılır.[9] Çevirmen Anayasa Profesörü A. Mithat Metya, eserin Türkçe adı ise "İctimai Taksim-i Amel"dir. Eserin Cumhuriyet'in kurulduğu yıl TBMM tarafından çevriltilmesi ilginçtir. Diğer önemli bir nokta Türkçe çeviri ikinci baskıdan yapılmıştır. Bu baskı-

da Durkheim'in meslek ahlakı üzerine geniş bir girişi vardır. Durkheim üzerine yazanlar bu baskıya son derece önem atfederler.

"Tesanüt" gerek Meşrutiyet, gerekse Tek Parti Cumhuriyet toplumbilimine ve toplum felsefesine hakim bir sözcüktür. Solidarizm ya da yaygın kullanımıyla tesanütçülük (dayanışmacılık) İttihatçı ideologların gündeme getirdikleri ve Tek-Parti Türkiyesi"ne açılımı olan bir toplumsal öğretidir. Bir ara, dil devrimi ile birlikte "bağlılık"a dönüşür. Bugünkü toplumbilim kitaplarında ise "dayanışmacılık" solidarizmin karşılığı olarak kullanılır.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında toplumbilimle ilgili yazılara geniş yer veren *Yeni Mecmua*, solidarizme "ictimaiyyat"la ilgili hemen her yazısında yer verir. Solidarizm toplumbilimin Osmanlı için çizdiği yörüngedir. Bu yazılar Meşrutiyet yıllarında toplumbilime atfedilen önemin somut kanıtlarıdır. Dergi yazarları Ziya Gökalp, Tekin Alp, Necmettin Sâdık, A. Mithat, Halim Sabit, Ahmet Emin, M. Zekeriya solidarizmle dirsek temaslarını hemen her yazılarında sürdürürler. Ancak, solidarizmin Osmanlı'ya özgü kuramsal çerçevesi büyük ölçüde Gökalp ve Tekin Alp'in eseridir.

Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransası'nın bir anlamda resmi ideolojisidir. Radikal Parti'nin benimsediği bir öğretidir. Filozof-politikacı, bir ara başbakan, Leon Bourgeois başta olmak üzere, Alfred Fouillee, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünürü çevresinde toplar.[10] Solidarizm, 19. yüzyıl ekonomist ve sosyalist öğretilerinin toplumsal sorunu saptamalarına rağmen tutarlı bir çözüm getiremediklerini ileri sürer.

Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru olduğunu vurgularlar; ancak "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" düsturuyla adaleti yadsırlar.

Kolektivistler ise, salt maddi kaygılarla, adalete arka çıkarlar, toplumu mutluluğu paylaştıracak bir güç olarak görürler; insanın tek varlık nedeni özgürlüğünü yitirmesine yol açacak sözde bir adalet sitésini (cité de justice) otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışırlar.

Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm peşindedir. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestiyeti ve mülkiyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arası bir "orta yol" arar. Solidarizm, ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren, çalışanları ve güçsüzleri gözeten, sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliğine inanan, çelişkiden arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanüdü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretidir.

Yukardaki ilkelerden de anlaşılacağı gibi, var olan toplumsal yapıyı veri olarak alır, kapitalizmin doğurabileceği sosyal adaletsizlikleri parlamenter yoldan gidermeyi amaçlar. Evrimci, ahlakçı, Bentham faydacılığını Fransa'ya yansıtan bir düşüncedir.

Solidarist çevrelerde sosyalizme dost bir tavır alınır. Ancak, toplumsal değişiklik solidarizmin gündeminde yoktur. Öte yandan, eşitsizliğin kaynağına inilmeksizin, sosyal adalet ilkesi benimsenir. Bazı çevreler, solidarizmi bir tür liberal sosyalizm olarak nitelerler. Fakat sosyalizmin politik silahı sınıf çatışması solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelerine bırakır.

Solidarizm Birinci Dünya Savaşı'nın kargaşa ortamında İttihatçı çevrelerde kısa sürede yandaş bulur. Cemiyet'in yarı resmi yayın organı *Yeni Mecmua*, "tesanütçülük"

M. Ziya Gökalp

HAMİT BOZARSLAN

Sosyolog. Gençliğinde hocaları Yorgaki Efendi ve İzzet Efendi'nin tesirinde kalan Diyarbekirli Ziya Gökalp askeri rüşdiyede okudu. 1894'de bir intihar teşebbüsünde bulundu. İlk defa "Muzır evrak" okumak suçundan olmak üzere, 1898-1900 arasında birkaç kez tutuklandı. Diyarbekir Vilayeti Maarif müfettişliğinde bulundu. 1904'ten itibaren yoğun yayın faaliyetleri ile tanındı. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre önce Anadolu'da başlayan Genç Türk faaliyetlerine katıldı. Aralarında 1909'da yayımlanan *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*'nin de bulunduğu bazı Kürt kaynakları, Meşrutiyet sonrasında Gökalp'in kültürel Kürt milliyetçileri ile ilişkide olduğunu göstermekte. Aynı dönemde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Diyarbekir şubesinin kurulmasında önemli bir rol aldı. 1909'da bu şehirde çıkan *Peyman* gazetesinde yazı hayatına devam etti. 1909'da İttihat ve Terakki'nin Selânik'te yapılan umumî kongresine aza olarak katıldı. 1910'da Cemiyet'in Selânik'teki İdâdî'sinde sosyoloji dersleri vermeye başladı. 1911 yılından itibaren Gökalp ismini kullanmaya ve *Türk Yurdu* dergisinde yazmaya başladı. Aynı yıllarda Turancılık doktrininin savunucuları arasında yer aldı. Kısa zamanda İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin en önemli ideologlarından biri haline gelen Gökalp 1912'de İstanbul'a yerleşti. Türk Ocağı'nda faaliyet gösterdi. 18 Nisan 1912'de açılıp 18 Ağustos 1912'te feshedilen Meclis'te mebus olarak yer aldı. 1913'te Maarif nâzırlığını kabul etmeyen Gökalp Darülfünûn'da "içtimaiyat" dersleri vermeye başladı. 1919'da İttihatcı faaliyetlerde bulunmak ve Ermeni kırımına katılmak suçlarından tutuklandı ve İngilizlerce Malta'ya sürgün edildi. 1921'de Malta dönüşü Ankara'ya ve daha sonra Diyarbekir'e yerleşti. Kemalist harekete yaklaştı ve Mustafa Kemal'e "istida"lar sundu. Halk Fırkası'nın "Dokuz Umde"lerinin hazırlanma aşamasında aktif bir rol oynadı. 1923'te Diyarbekir mebusu olarak atandı. Ölümüne kadar yoğun yayın faaliyetlerinde bulunmaya devam etti. Gökalp hem pozitivist bir sosyolog hem de Türk milliyetçiliğinin ideologlarından biri olarak bilinmekte. Kendisini Emile Durkheim'ın şagirdlerinden biri olarak tanımlayan Gökalp, Ahmet Rıza gibi bazı ittihatçıların bağlı bulunduğu Comte ekolünün dışında yer

adı altında solidarizme geniş yer ayırır. Tekin Alp on iki kez makalelerine "Tesanütçülük" başlığı atar. Gökalp'in geliştirdiği "halkçılık" solidarizmden esinlenir.

Gökalp'e göre, solidarizm "ictimai halkçılık"tır. Siyasal demokrasinin siyasal düzeyde gerçekleştirdiği eşitliği iktisadi alanda uygulamaya çalışır; diğer bir deyişle, solidarizmde "iktisadi sınıflar"ın kaldırılması amaçlanır.

Gökalp, bireycilikle toplumculuk arasında "tezat" ya da bugünkü deyişle çelişki olmadığını ileri sürer. Bireycilikle toplumculuğu uzlaştırarak her ikisini de aynı potada eriten yeni bir toplumsal öğretide, tesanütçülükte karar kılar.

aldı. Aynı zamanda Tarde, Fouillé -ve bazen sert bir sekilde eleştirdiği- Le Bon'dan da etkilendi. Türkiye'de korporatist düşüncenin gelişmesinde önemli rol oynadı (bununla birlikte Taha Parla'nın önerdiği gibi Gökalp'in korporatizminin hem Avrupa'daki faşist korporatizmden hem de daha sonraki yıllarda Türkiye'de -özellikle radikal sağ akımlar tarafından- geliştirilen bazı korporatif modellerden oldukça uzak olduğunu, daha ziyade solidarist bir nitelik taşıdığını teslim etmek gerekli.) Gökalp Durkheim'i, sosyolojinin gerçek başlangıcı olarak kabul etmekteydi. Geliştirdiği sistemin Durkheim'dan etkilendiği kuşku götürmezse de, iki düşünür arasında önemli bazı farkların olduğu gözlemlenmekte. Gökalp'de milliyetçilik Durkheim'in içtimaî işbölümünün yerini almaktaydı. Durkheim'in sosyolojisindeki sosyal olgular (faits sociaux) Gökalp için normatif amaçlar halini almaktaydı. Durkheim, sosyal ilişkilerden çok modern toplumlarda normatif değerlerin kabul edilmesini sosyolojinin temel konusu olarak kabul etmekteydi. Gökalp, sosyolojiyi doğrudan normatif sosyal bir modelin oluşturulması için gerekli bir metot olarak görmekteydi. Durkheim için normatif bir içeriğe sahip olmayan "tesanüt" (dayanışma) Gökalp için içtimaî ve milli bir hedef oluşturmaktaydı. Durkheim'in bir sosyal olgu (fait social) ya da bir



Ziya Gökalp Türk düşün dünyasının simge isimlerinden biridir.

araştırma konusu olarak kabul ettiği kolektif şuur, Gökalp tarafından geleceği aydınlatan bir "mefküre" ve kolektif hüviyetin değişmez bir unsuru olarak kabul edilmekteydi. Böylece Durkheim sosyolojisini millet oluşturmanın ilmî dayanağı haline getiren Gökalp, Adnan Adıvar'ın tanımıyla pozitivizmin Türkiye'de neredeyse milli bir din olarak yerleşmesinde önemli bir rol oynadı. Fransız sosyologu Alain Roussillon'un da Mısır ve Türkiye üzerine karşılaştırmalı bir araştırmasında belirttiği gibi, Gökalp "modernizmde eleme" yoluyla "Türk modernizmini" oluşturmayı hedefle-

Gökalp'e göre solidarizm, Türk hukukunun doğasında vardır. Bu nedenle tesanütçülük "milli bir meslek", ulusal bir öğretidir. Özellikle, geleneksel Osmanlı toprak hukuku bunun somut kanıtıdır.

Bireyciler salt bireysel ya da özel mülkiyeti, toplumcular ise toplumsal ya da kamu mülkiyetini benimserken, tesanütçüler her iki mülkiyet ilişkisini de gündemlerine almışlardır. Osmanlı Arazi Kanunnamesi'nde "tasarruf" ferdi ya da bireysel mülkiyeti, "rakabe" ise ictimai ya da toplumsal mülkiyeti ifade eder.

Gökalp, tesanütçülerin uzlaştırıcı mülkiyet ilişkilerini salt toprağa hasretmediklerini, üretim aracı niteliği taşıyan diğer

mekteydi. Normatif amaçları arasında düşüncenin Türkleşmesinin de bulunduğu Gökalp, gerçekte Batı düşünce kaynaklarının, yarı mistik yarı ilmî eklektik bir sentezini mümkün kıldı. Taha Parla'nın vurguladığı Gökalp'in "idealist" epistemolojisi ile "pozitivist" yöntemi arasındaki çelişki de bu eklektizmin kaçınılmaz bir sonucuydu. Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi, 20. asrın başında Türk entelektüelleri çok haşin buldukları materyalizmi de, çok ferdî değerlendirdikleri idealizmi de kabul edemiyorlardı. Eklektizm bu koşullarda bir kaçamak haline gelmekteydi. Örneğin Gökalp bazen fazla materyalist bulduğu Durkehim'ın "eksikliklerini", psikolojiye ya da ruha ağırlık veren Fransız düşünürlerin katkılarıyla "tamamlıyor"du. Ülken'in de belirttiği gibi, sosyolojik anket yönteminin normatif ideallere ulaşmaya el vermediği anlarda, fıkıh metoduna da başvurabiliyordu. Eklektizmin -Prens Sabahaddin dışında hemen hemen bütün son dönem Osmanlı düşünürlerini belirleyen- en önemli özelliği ise Fransız ve Alman düşünce akımlarının yerel bir simya içinde değerlendirilmesiydi. Gökalp, Hegel ve Schelling gibi pek iyi tanımadığı Alman düşünürlerinin "Fransızların aksi olarak devleti takviye edecek esaslar" önerdiklerini yazmakta ve onlardan yola çıkarak Fransız İhtilâli'ni -ve doğal olarak II. Meşrutiyet sonrası "anarşi"yi-eleştirmekteydi. Konsensüs yanlısı ve tutucu Durkheim, her türlü istibdada karşıydı. Bir komitacı zihniyetine sahip Gökalp ise -yazdıklarını anlamaktan bile aciz olan- İttihat ve Terakki döneminin meşruiyet mekanizmalarını üreten bir ideologdu. Ideolog olarak Gökalp 1908 sonrası yaygınlaşan ferdî haklar söylemini sistematik bir şekilde reddetmekteydi. Onun için "hak yok vazife var"dı ve modern toplumun bireyi "gözlerini kapar, vazifesini yapar"dı. Dahiler ve kahramanlar dışındaki fertler "büyük bir kıymeti haiz değiller" diyen Gökalp, Durkheim sosyolojisinde belirleyici olmamakla birlikte önemli bir rol oynayan "fert" kavramını da küçümsemekteydi. Ona göre "Millî hars yalnız dâhilerin fikirlerinde, kahramanların fiillerinde tecelli eder. Bu iki nev'i fertler temsilî (représentatif) bir mahiyeti haizdir". Statülerini sadece "tahsil"e borçlu "mütefekkirler" bile "dâhi ve kahramanlar"dan oluşan "milletin güzideleri" arasında yer alamazlardı. Talat Paşa ve Mustafa Kemal Paşa'ya yazdığı ve Durkheim gibi bir sosyologun ancak araştırılması gereken "sosyal bir olgu" olarak kabul edebileceği methiyeler, Gökalp'in bu iki cemaat-üstü kategoriye duyduğu hayranlığı dile getirmekteydi. Halide Edib Adıvar ve Yusuf Hikmet Bayur'un da belirttikleri gibi, Gökalp'in hem şiirlerinde hem de nesrinde geliştirilen bu düşünceleri totaliter bir dünya

"mülk"lere de yaydıklarını ileri sürer: Örneğin, ormanlar, sular, madenler, demiryolları, gemiler gibi fabrikalar da, toprak gibi bu iki mülkiyet ilişkisi ışığında ele alınmalıdır.

Bir fabrika işletilmez, atıl bırakılsa bu fabrika üzerindeki özel mülkiyet "sâkıt" olur; kalkar. Türk hukukuna göre, ferdi tasarruf bir tapu, yani "ictimai bir memuriyet" niteliğindedir. Birey üretim araçlarını gereğince kullanmazsa, tıpkı toprakta olduğu gibi devlet müdahale etme gereği duyar. Çünkü tüm üretim araçlarının "rakabesi", gerçek sahipliği devlete aittir. Bireylerin bu üretim araçlarında ancak "tasarruf" hakları bulunur. Bu nedenle dev-

görüşünün yansımaları olarak kabul etmek mümkün.

İdeolog olarak Gökalp'in temel amacı ise Türk milliyetçiliğinin bir doktrin olarak oluşturulması ve II. Meşrutiyet dönemi fikir kargaşalarının giderilmesiydi. Bu hareketler arasında Batıcılık, İslamcılık -bazı İslamcılar tarafından da kabul edilen- Osmanlıcılık, Milliyetçilik ve sosyal bir mukaveleyi öngören ve milliyetçilikleri reddeden liberalizm bulunmaktaydı. Osmanlıcılığa ve liberalizme şiddetle karşı olan Gökalp, geriye kalan üç fikir hareketi arasında bir sentez oluşturdu. Bir benzeri daha önce - Gökalp'in şahsen tanıdığı Azeri Hüseyinzade Ali tarafından sunulan bu sentez, *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* adıyla 1918'de yayımlandı. 1923'te yayınlanan *Türkçülüğün Esasları* bu eserdeki bazı konuları derinleştiriyor ve özellikle de İttihatcıların Turan idealinin Birinci Dünya Savaşı'nda uğradığı hezimetten sonra Türk milliyetçiliğine yeni bir istikâmet gösteriyordu. Gökalp'in ilk şiarı, Türkleşmek, semantik anlamda Türklüğün bir olgudan çok bir hedef olduğunu açıkça göstermekteydi. Fakat, Gökalp için ırkî bir temele dayanmayan Türklük şuuru, aynı zamanda tarih-ötesi bir niteliğe sahipti ve bu anlamda, milli hüviyetin tek değişmez unsurunu oluşturmaktaydı. Tarih boyunca birçok kez din ve medeniyet değiştirmiş olan Türkler, Türklüklerini her zaman korumuş bulunmaktaydılar. Bununla birlikte bir hedef olarak Türkleşmek, milli bir harsın oluşmasını gerekli kılmaktaydı. Gökalp'in hars kavramı açıkça Alman düşüncesindeki *kultur* kavramına denk düşmekteydi. Gemeinshaft'ın temel unsuru olarak hars, zayıf bir milleti güçlü kılan olguydu. Türkleşme aynı zamanda siyasî bir bütünlüğün oluşması anlamına gelmekteydi.

Bu siyasî bütünlük, tersanelerinden trenlerine kadar her şeyin Türk olduğu ve "Boşoların" bulunmadığı bir ülkenin oluşturulması anlamına gelmekteydi. Gökalp'in Birinci Dünya Savaşı dönemindeki İttihat ve Terakki icraatını tümüyle desteklediği ve Ermeni katliamlarını meşrulaştırdığı bilinmekte. Ne var ki savaşın Turancı projeleri akim bırakması, Gökalp'in Türkleşmek hedefini yeniden değerlendirmesini zorunlu kılmaktaydı. 1923'te çizdiği yeni çerçevede, Türkleşmek ilk aşamada Türkiye Türklerinin bütünleşmesi anlamına gelmekteydi. İkinci aşama Oğuz Türklerinin -Türkiye, İran ve Azerbaycan Türkleri-, son aşama ise tüm Türklerin bir araya gelmesini öngörmekteydi. 1923'te sunulan bu uzun erimli program, savaşa rağmen Gökalp'in fikirlerinde temel bir değişimin olmadığını göstermekte. 7 Mart 1911'de yayımladığı "Turan" adlı şiirinde Gökalp "Vatan ne Türkiye'dir Türkler'e ne Türkistan. Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir: Turan" demekteydi. Turan, Gökalp'in -çocuksu yönleri ağır basan- şi-

let, gerek görürse, bireylere ait tasarruf bedellerini ödeme koşuluyla, rakabesi kendisine ait olan toprak ve fabrikaları istimlak edebilir. Bu yolla tüm üretim araçlarını toplumsallaştırmak (içtimaileştirmek) ya da"nâ-ehil ellerden alıp ehliyetli ellere vermek" mümkündür. Nitekim, solidarizmden esinlenen gerçek halkçılık, kişi özgürlüğüyle toplumsal adaleti, özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti uzlaştırmayı amaçlar.[11]

Gökalp'in solidarizmi sosyal devlete yönelik öğeler içerir. Liberal, ya da "jandarma" devlet Gökalp için yetersizdir. Devlet toplumsal hayata katılmalı, düzenleyici, yönlendirici işlevler üstlenmelidir. Bu ne-

irlerindeki "Kızıl Elma"nın başka bir adıydı. Bu yönüyle Gökalp'in eseri Cumhuriyet'in daha sonraki yıllarındaki radikal-sağcı - Turancı akımı besleyen temel kaynaklardan biri haline geliyordu. Gökalp'in ikinci şiarı İslâmlaşmak, hem Gökalp'in gençlik yıllarında aldığı dinî terbiye ile hem de II. Meşrutiyet sonrası fikir hareketleri ile ilgili bir şiardı. Gökalp dinî / ahlakî değerlere ve bu değerlerin belirlediği hadlere sahip olmayan bir cemaat düşünememekteydi. Devlete itaatı bir nas olarak kabul eden din sadece rejim istikrarlaştırıcı bir meşruiyet aracı değildi. Aynı zamanda "halk"ın iltisak unsurlarından biriydi. Din, yine Gökalp'in öngördüğü Batı medeniyetine katılmanın kaçınılmaz olarak getireceği olumsuz etkilere karşı bir denge unsuru da oluşturmaktaydı. Bu anlamıyla -daha sonra Kemalist dönemde öngörüldüğü gibi- elitlerin dinî sahaya doğrudan bir müdaheleleri söz konusu olamazdı. Dinî sahayı avama bırakan Gökalp, avama bırakılamayacak kadar ciddî bir mesele olan medeniyet konusunda çok daha radikal bir tavır takınmaktaydı. Medeniyet konusunda ancak "güzideler" karar verebilirdi. Batı medeniyetine katılmak, tarih boyunca birkaç kez medeniyet değiştirmiş olan Türklerin 20. asırdaki varlık koşulu idi. Batı medeniyeti belli bir coğrafî alanla ya da tarihî bir kesitle sınırlanmayan, evrensel bir niteliğe sahip bulunmaktaydı. Dini neredeyse ahlaki ve sosyal bir olgu olarak değerlendiren Gökalp, medeniyeti normatif bir hedef haline getirmekteydi. Gökalp için sosyoloji, belli bir ölçüde, elitin medeniyete varmasını -ve medeniyeti avama dayatmasını- mümkün kılabilecek bir vasıta idi. Bu anlamıyla, Gökalp Comte'un aksine evrensel medeniyet konusunda oldukça kuşkulu olan Durkheim'dan da, *gesselschaft* olarak tanımladığı medeniyet konusunda radikal eleştiriler getiren Alman düşünürü Weber'den de, en ileri medeniyetin çöküş halindeki medeniyet olduğunu düşünen Pareto'dan da uzaklaşmaktaydı. Daha da garibi, Batı medeniyetine hayranlık duyan Gökalp, bu medeniyetin kaçınılmaz bir koşulu olduğu düşünülebilen kozmpolitizme de şiddetle karşıydı. Türk talebelerinin Avrupa'ya gönderilmemelerini ve Türkiye'de "muassırlaşmaları"nı kozmopolitizm önünde önemli bir engel olarak görmekteydi. İdeolog Gökalp'in bu eklektik sentezinin İslamcı ve milliyetçi düşünürler tarafından eleştirildiğini, hatta, belli bir ölçüde, entelektüel anlamda "yetim" bir sentez olarak kaldığını söyleyebilmek mümkün. İslamcılar (H. Kazım Kadri, Mehmet Doğan, Mustafa Müftüoğlu...) Gökalp'in "muassırlaşma" yolu ile Batı medeniyetini kabul etmek ve "Türkçülük" hedefi ile İslam birliğini, Osmanlılığı ve Anadolu Türklüğünü

denle toplumsal mülkiyet kaçınılmazdır.

Gökalp'in deyimleriyle "fertçilik"le "ictimaicilik" telif edilmeli, "ferdi mülkiyet"le "ictimai mülkiyet" birlikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda kişi özgürlüğüyle toplumsal adalete eşit ağırlık tanımak gerekir.[12]

Gökalp, toplumsal adaleti gerçekleştirmek için, Batı iktisatçıları ve toplumbilimcileri arasında yaygın kullanımı olan "artık değer"den yola çıkar. "Fazla temettü", Fransızca "plus value"nün o günkü Türkçesidir. Toplumsal mülkiyetle birlikte kamu girişimlerinden (cemiyet teşebbüslerinden) doğacak artık değerler topluma mal edilecektir. Toplumsal adaletin

zayıflatmakla suçlamaktaydılar. "Osmanlı Anadolu milliliyetçiliği"ni savunan ve İslamı "milletin hayati kuvvet kaynağı" olarak değerlendiren Nurettin Topçu, "Turancılık davasını bir serap" olarak görmekteydi. Türk milliyetçiliğinin önemli simalarından Erol Güngör ise, Ziya Gökalp'in "pratik bir endişeye dayanan" "kültür ve medeniyet ayrımını", "kuvvetli ve köklü yerli Türk kültürünün parçalanması"nın sebeplerinden biri olarak değerlendiriyordu. Ziya Gökalp'in -İslamdan nispeten arındırılmış- *Türkçülüğün Esasları* eserini "Türkçülüğün nasları" olarak değerlendiren H. Namık Orkun ise, sentezin İslami boyutunu kabul etmemekteydi. Bununla birlikte, Gökalp'in üçlü denkleminin Kemalist dönemde geniş bir uyganım alanı bulduğu söylenebilir (Sentezin "İslâmlaşmak" boyutunu kısmen törpelemekle birlikte, Kemalist iktidar dinî referansın meşruiyet aracı olarak kullanılmasından vazgeçmedi). Fakat sentezin siyasî itibarını, tam anlamıyla itibarını yeniden kazanması 1970'lerdeki Milliyetçi Cephe iktidarları ve daha sonraki 12 Eylül darbesi ile sağlandı. Aydınlar Ocağı'nca hazırlanan ve bu yıllardaki devlet politikasına damgasını vuran "Türk-İslam-Batı Sentezi" büyük ölçüde, 1976'da 100. doğum yılı kutlanan Gökalp'in eserlerine dayanmaktaydı. Gökalp'in sentezi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında hazırlanmıştı. Cumhuriyet döneminde, sentezin, mimarı tarafından öngörülemeyen bazı sorunlar yaratması kaçınılmazdı. Sentezin normatif hedeflerinden her biri toplumun bir kanadını devletin meşruiyet kaynaklarından biri haline getirirken, diğer bir kanadını sistematik bir biçimde dıştalamakta ya da düşman olarak algılamaktaydı. "Türkleşmek" Türkleri sisteme entegre ediyor, fakat Kürtleri ve diğer grupları dışlıyordu. "İslâmlaşmak" Sünni grubu meşrulaştırırken, Alevi grubu dışlıyordu. "Muassırlaşmak" ise Batılılaşmış bir eliti sistemin meşruiyet kaynağı olarak kabul ediyor, ama her zamankinden daha fazla Batılılaşmış olan bir toplumun, devletin kendisine "medeniyet" dayatmasını kabul etmeyen katmanlarını düşman ilân ediyordu. Bunun hem Kemalist dönemde hem de çok-partili dönemde şiddete dayalı muhalefetlere yol açtığını söylemek mümkün. Milliyetçiliği, İslâmcılığı ve Batılılaşmayı bir potada eriten ve böylelikle her tür tartışmayı imkânsız kılan Gökalp'in sentezinde "siyaset" mefhumu yer almıyordu. Özellikle Osmanlı liberal hareketinin savunduğu siyasî hürriyetler, Gökalp'in sentezinde yerlerini "erkeğin kurduğu devlet"e ve "hak yok, vazife var düsturunu kaide ittihaz eden idare-i örfiye sayesinde idame" edilen "zapt-ü rapt"a bırakmıştı. Gökalp dönemi ve sonrasında bu "siyaset eksikliği"nin de şiddetin önemli bir kaynağını oluşturduğu söylenebilir.

gerçekleşmesi uğruna bu gelirle "mağdur sınıflar" sefaletten kurtarılacak, bu kesimin geleceği güvence altına alınacaktır. Sosyal güvenlik, genel sigorta, hayır cemiyetleri toplumsal mülkiyetten kaynaklanan fonlarla finanse edilecek, tüm Osmanlı çocuklarına parasız yatılı eğitim olanakları devletçe sağlanacaktır.

Gökalp'in gündeme getirdiği solidarist öğreti Fransız toplumbiliminden esinlenir. Nitekim "tesanüt" (solidarité) Durkheim'ın baştacı ettiği bir kavramdır. Meşrutiyet'in ilk yıllarında, "ilm'i içtimai" sözcüğüyle Osmanlı aydını Fransız toplumbilimiyle tanışır. Bu arada, Alman sosyal demokrat fikir hareketinin ilk etki-

leri Osmanlı aydın çevrelerinde görülmeye başlar. Tekin Alp, ekonomik ve toplumsal düşüncede sosyal demokrat görüşlere geniş yer veren bir İttihatçıdır. "İçtimai siyaset" ilk kez Tekin Alp'in yazılarıyla geniş yankı uyandırır.

Gökalp'in "fazla temettü" adını verdiği topluma ait paya Tekin Alp "tezayüd-i kıyem" der. Artık değer, Tekin Alp için sosyal siyaset gereğidir: "Ferdi mülkiyet" yanı sıra "cemiyet mülkiyeti"nin benimsenmesi toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi için zorunludur.[13]

Solidaristler ya da tesanütçüler, Tekin Alp'e göre, sosyal siyaset yanlısıdırlar: Bireyciler (endividüalist) ya da liberaller, artık değer hasılatını bireysel mülkiyete, ferdi mülkiyete verirler. Oysa, sosyal siyaset yandaşları artık değere salt bireysel mülkiyet açısından bakamazlar. Bireyin elindeki servetin önemli bir kısmı topluma aittir ve her ne surette olursa olsun toplumun huzur ve refahını, toplumun gelişmesini sağlamaya hasredilmelidir. Bu nedenle solidaristler, bireysel mülkiyetle birlikte toplumsal mülkiyeti, cemiyet mülkiyetini gündeme getirirler. Esasen, artık değer bireyden değil toplumdan kaynaklanır ve bu nedenle doğrudan doğruya topluma ait olmalıdır.

Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde, Çarlık Rusyası yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esası üzerine kurulu yeni bir düzen kurulmuştur. Osmanlı solidaristleri, sosyalizmle aralarındaki farkı vurgulamakta gecikmezler. Tekin Alp'e göre, sosyalistler "Ferdi mülkiyet"i tümüyle yadsımış, "cemiyet mülkiyeti"ni benimsemişlerdir. Tekin Alp, bu tür tek tip mülkiyet ilişkisinin de başarı şansı olmadığını ileri sürer: Rusya'da birtakım idealistler bireysel mülkiyeti inkâr ederek toplumsal düzeni altüst etmişlerdir. Oysa yapılması gereken toplumsal düzeni çökertmeksizin, bireysel mülkiyetin yanı sıra toplumsal mülkiyeti kabul etmektir.

Solidarizm evrimci bir öğretidir. Kurulu düzeni veri olarak alır. Toplumsal düzeni sarsacak kökten dönüşümlerden kaçınır. Tekin Alp'e göre, solidarizm yürürlükteki ve geçerli hukuki ve toplumsal örgütte "inkılâb"a başvurmaya gerek görmez. Hukuki ve toplumsal düzen aynen devam etmeli, ancak, toplumsal düzenin işleyişi aksadığı ya da düzende çarpıklıklar doğduğu zaman doğal akışa müdahale etmelidir. Diğer bir deyişle, düzenin devamı ve korunması, liberalizmde olduğu gibi herşeyin doğal akışına bırakılması, bireyin iktisadi faaliyetinin hiçbir sınırlamaya tâbi tutulmaması anlamına gelmez. Doğal akış, bireyin özgürlüğünü sağlasa da, zamanla toplumda yer alan muhtelif "halk tabakaları" arasında çıkar çatışmalarına, derin uçurumlara neden olur. Liberalizm bireyin gelişmesine ortam hazırlar, ancak talih ve tesadüfün etkisiyle toplumsal düzende çarpıklıklar doğar. İşte bu aşamada devlet devreye girer: Devlet bireyin çıkarının değil, toplum düzeninin koruyucusudur. Bu nedenle, toplumsal düzen çözülmeye başladığı anda devlet müdahale etmeli, toplumsal sınıf ve tabakalar arasında doğal gelişmeden kaynaklanan çarpıklıkları gidermeli, toplumda düzeni, dengeyi, bütünlüğü, türdeşliği olanaklar ölçüsünde korumaya çalışmalıdır.[14]

Ancak, bu konuda ifrata kaçmamak gerekir. Solidarizmde devlet müdahalesinin sınırı vardır. "Ferdi büsbütün ortadan kaldıran, devleti ikame etmek isteyen sosyalizm, toplumu tekdüze bireylerden oluşan bir organizmaya dönüştürmek ister. Bu nedenle bireysel mülkiyeti, şahsiyeti yok edip, her şeyi devlete irca eder, toplumsal hayattaki doğal farkları gidermeyi amaçlar.

Oysa toplum, kendine özgü hayat tarzı, farklı yetenek ve beklentileri olan sayısız bireyden oluşur. Yeknesak, tekdüze bir halk kitlesi toplum değildir. Solidarizm, kişi özgürlüğü ile sosyal adaleti bağdaştırarak bu sorunun üstesinden gelir.

Birinci Dünya Savaşı solidarizmin gereğini bir kez daha kanıtlamıştır. Tekin Alp'e göre, savaşın nedeni içtimai darvinizmdir: Birçok ülkede toplumsal sömürü geniş boyutlar kazanmış, imparatorluklar çıkar kaygısıyla birbirleriyle kapışmışlar, gücü ellerine geçiren sınıflar emperyalist emeller peşine düşmüşlerdir. Tüm bu gelişmeler dünyayı bir barut fıçısına dönüştürmüş, küçük bir kıvılcım bu fıçıyı uçurmaya yetmiştir.[15]

Tekin Alp, bu tür savaşların solidarizmle önlenebileceğini savunur. İnsanlar, zümreler, muhitler, sınıflar, meslekler için genel çözüm çatışmaktan değil uzlaşmaktan geçer. Bu kategorilerde yer alan farklı öğeler işbölümü gereği birbirleri için gereklidir. Uyum içersinde çalıştıkları vakit bir organizmanın bütünselliğini oluştururlar.

Tekin Alp'e göre Çarlık Rusyası'nı deviren Bolşevikler bu gerçeği görememişlerdir. Sınıfları uzlaştıracaklarına sınıf çatışmasını körüklemişlerdir. Burjuvaziye savaş açacaklarına, mevcut düzeni çökerteceklerine, solidarizmi uygulayıp muhtelif zümreler arasında işbölümü ilkelerince düzeni sağlasalar ve yalnız toplumdaki çarpıklıklara neden olan "içtimai darvinizm"i ortadan kaldırsalar, Bolşevikler, yeryüzünde temelleri solidarizm üzerinde yükselen ideal yurdu, cité idéale'i yaratmayı başarabilirler.

Ekim Devrimi ertesi, İttihatçılar Rusya'daki Müslümanlarla yakından ilgilenirler. Müslüman unsur arasında da toplumsal sınıf farklılıkları oluşmuştur. Rusya'daki "Türk şubeleri"ne seslenme gereği duyan Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı ?" başlıklı yazısında, sosyalizmin etkin olduğu Rus aleminde bu akımdan esinlenen Türklerin gereksiz yere kardeş kanı döktüklerini, oysa Türk şubelerinin bu tür aşırılıklardan kaçınması gerektiğini, sınıf mücadelesini bir kenara bırakıp, tüm halkı hoşnut kılacak solidarizm öğretisini izlemelerini önerir.

Böylece, solidarizm sosyalizme bir alternatif olarak geliştirilirken, öte yandan kapitalizmin ve milliyetçiliğin doğurabileceği toplumsal sorunlara da çözüm getireceği ileri sürülür. Bu bağlamda solidarizmin sosyal adaletçi yönü gündemdedir.

Tekin Alp'e göre, uygarlıkla kapitalizm uyum içersinde gelişirler: "Bir millet medeniyet sahasında ne kadar yükselirse kapitalizm dahi o derece kesb-i kuvvet eder." Milliyetçilik ise "muhtelif memleketlerde tezahür ettiği şekilde kapitalizmin kuvvetini tezyid ve takviye etmekten başka bir şeye yaramamış"tır. Savaş diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de servet dağılımında büyük değişikliklere neden olmuştur. Sermaye birikimi sonucu yüzlerce şirket ortaya çıkmıştır. Kısa bir süre sonra diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de büyük girişimler küçük üreticiliği ortadan kaldıracak, bir yanda "güzide, zengin, münevver ve mesut bir zümre-i kalile (azınlık zümre)", öte yanda "proleter denilen ve her türlü mahrumiyetlere katlanmaya, her tülü eza ve cefaya mahkum olan millein ekseriyet-i azimesi (büyük çoğunluğu)" arasındaki uçurum giderek açılacaktır. Bu nedenle, milliyetçilikten, ulusal uyanıştan yalnız kapitalist denilen azınlık zümresi yararlanmış olacaktır.[16]

Tekin Alp, milliyetçilik bu şekilde gelişirse karşısında sosyalizmi bulacağını söyler. Sosyalizmin ifratçılığından kaçınmak için, kapitalizmin olumsuz etkilerini gidermek gerekmektedir. Türkiye'nin geçmekte olduğu aşamaları daha önce yaşamış olan ileri Batı ülkeleri, uzun deneyimler sonucu nasyonalizm ile sosyalizm arasında, her iki akımın olumlu yanlarını içeren, olumsuz yönlerini dışlayan üçüncü bir toplumsal öğretide karar kılarlar. Adını tesanütçülük ya da solidarizm koyarlar.

Tekin Alp'e göre, Birinci Dünya Savaşı'nın solidarizm için çok müsait bir ortam yarattığı kanısındadır. Savaşla birlik-

te liberal iktisat politikaları bırakılmış, devletler iktisadi hayata yoğun müdahale gereği duymuşlardır. Savaşın neden olduğu iktisadi çöküntü, savaş ertesi liberal politikalarla giderilemez. Devlet, savaşta olduğu gibi, savaş sonrası da ülke iktisadıyla yakından ilgilenecektir. Ülkelerin yeni baştan imar edilmeleri gerekir. Üretimin artırılması, tüketimin kısılması, ödemeler dengesinde açık verilmemesi kaygıları ekonomiye doğrudan müdahaleye ortam sağlar. Ayrıca devletler "harp istikrazları"yla gelecek nesilleri boçlandırmışlardır. Nihayet, yüz binlerce harp malulü, dul yetim ve göçmen devletçe gözetilmelidir. Tüm bu görevler, devletleri solidarizmin ilkelerini benimseyerek, toplumsal çöküntülere yer vermeksizin ekonomileri toparlamaya sevk etmektedir. Devletlerin iktisadi hayata müdahaleleri solidarizm gereğidir.

"HALK" VE "HALKÇILIK"

Osmanlı'da toplumbilim ile toplumbilimsel içeriği olan "halk" sözcüğü yaşıttır. Her ikisi de II. Meşrutiyet'in kazanımları arasında yer alır.

Reaya, teb'a, ahali, avam ve halk sözcükleri değişik dönemlerde aynı beşeri unsurun adlandırılış biçimleridir. Halk sözcüğüne, 19. yüzyıl sözlüklerinde rastlanırsa da günlük konuşmalarda ya da yazında ahali yeğlenen bir terimdir. Ahali sözcüğü, reaya ya da teb'adan halka geçişi simgeler. Diğer bir deyişle "kul"dan "vatandaş"a uzanan engebeli yolun bir ara aşamasıdır. "Avam" ise havâssın karşıtıdır. Toplumbilimsel bir içeriği vardır. Beşeri unsurun "bayağı" kesimine, ya da seçkin olmayanlara verilen addır.

II. Meşrutiyet yılları halk sözcüğünün giderek yer ettiği bir dönemdir. Halk bir anlamda "vatandaş"lardan oluşur. Ancak, vatandaşlar topluluğu olmanın ötesinde kolektif bir boyutu vardır. Tıpkı "millet" gibi bütüncü bir sözcüktür.

Osmanlı'da "millet" terimi bugünkünden çok daha farklı anlam içerir, dini cemaat anlamına gelir. Osmanlı meşrutiyet hareketi içinde Müslümanları da içeren biçimde 'toplam' bir "Osmanlı milleti"nden söz edilmiş, "Türk milleti" deyişi, yaygın kullanımıyla türdeş Cumhuriyet Türkiyesi'nde anlam kazanmıştır.

II. Meşrutiyet yıllarında halk sözcüğü bir anlamda bugünkü ulus ya da millet sözcüğüyle eşanlamlı kullanılır. Cumhuriyet Halk Partisi'ndeki halk sözcüğü de bu kavram örtüşmesinin bir uzantısıdır. Tek-Parti döneminde bu iki kavram giderek farklılaşır. "Millet" sözcüğünün toplumsal içeriği "halk" sözcüğünde kristalleşir. Milliyetçilik ve halkçılık bundan böyle rejimin ve partinin altı ilkesi arasında ayrı ayrı yer alır.

Aslında her iki ilkenin temelleri Meşrutiyet yıllarında atılmıştır. Milliyetçilik ve halkçılık İttihatçıların "ictimai inkılâb" dedikleri "yeni hayat"ın temel dayanaklarıdır.

Gerek Mustafa Kemal'in 1920 tarihli "Halkçılık Programı"nda yer alan, gerekse 1931 CHF Programı'nda ve 1937'de Anayasa'da altı oktan biri olarak beliren "halkçılık" sözcüğünü ilk kez Ziya Gökalp kullanmıştır. *Yeni Mecmua*'nın 14 Şubat 1918 günlü 32. sayısı İttihatçı ideoloğun "Halkçılık" başlığını taşıyan bir yazısına yer verir.[17]

Halk ve halkçılık, Gökalp'in gündeme getirdiği toplumbilimin önemli bir boyutudur. İttihatçı düşünür, birçok meşrutiyet aydını gibi evrimden yanadır; "tekamül"ü ilke edinmiştir. Toplumsal yaşamın aşamaları ancak evrim yasalarının ışığında izlenebilir. II. Meşrutiyet "ictimaiyyat"ı, evrimci pozitivizminin bir uzantısıdır.

Toplumsal gelişmenin kavramsallaştırılması ve sistematize edilmesi, Türkiye'de toplumbilimin ilk sorunsallarından biridir. Toplumlar, Gökalp'e göre altı aşamalı bir evrimden geçerler. Her aşamanın

kendine özgü toplumsal katmanları (ictimai tabaka) bulunur. İlk aşama klan devri yada semiyye devridir. Onu kast devri izler. Üçüncü aşama tarik devridir. Derebeylik devri dördüncü aşamadır. Buna Tanzimat öncesi Osmanlı toplumundaki ayanlar örnek olarak gösterilir.[18]

Halkçılığın gündeme geldiği dönem, derebeyliği izleyen sınıf devridir. Osmanlı tarihinde Tanzimat bu aşamayı simgeler. Tanzimat "raiyyeliği ve zımmiliği" kaldırır. Ayanların "asalet" ve "hürriyet"ini; ülke yönetimine katılma hakkını "aşağıdaki diğer tabakalara" da tanır. Diğer bir deyişle "siyasi" anlamda liberal hak ve özgürlükler Osmanlı reayasına "vatandaşlık" yolunu açar. "Avam" adı verilen kitle "âyanlık"la eşit olunca "halk" adını alır.

Gökalp'e göre, Tanzimat ve Meşrutiyet siyasal hukuk açısından eşitliği amaçlayarak Türkiye'ye siyasi halkçılık ya da siyasi demokrasiyi getirmiştir. "Halkçılık" başlıklı yazıda siyasi halkçılık deyimi yanına parantez açılmış ve Fransızca "democratie politique" yazılmıştır. Halkçılık, bir anlamda, Gökalp için Batı'daki demokrasi sözcüğünün Türkçesidir. Nitekim yazıda birkaç satır aşağıda içtimai halkçılığın yanına "democratie sociale" açıklaması konur. Ancak, şurasını hemen hatırlatmak gerekir. Gerek Meşrutiyet gerekse Tek-Parti dönemlerinde demokrasi ve sosyal demokrasi kavramları bugünkü anlamlarından çok daha farklı boyutlar içerirler.

Meşrutiyet toplumbiliminin anahtar sözcüğü halktır. Halk sözcüğünün toplumsal boyutu "cemiyet"i gerektirir. Cemiyet ise "içtimaiyyatı". Gökalp, "Fert yok Cemiyet var" özdeyişiyle toplumun ve toplumbilimin önemini vurgular.

"MİLLET" VE "MİLLİYETÇİLİK"

Türkiye'de milliyetçiliğin birçok farklı esin kaynağı varsa da sosyolojik açıdan ilk akla gelen isim Ziya Gökalp'tir.

Ancak "milliyetçilik" İttihatçı ideologun ender kullandığı bir sözcüktür. "Milletçilik" sözcüğünü tercih eder. "Milletçilik", "Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik", "Milliyetçilik ve Cemaatçılık" *Yeni Mecmua*'da konu ile ilgili yazılarının başlıklarıdır.

Milletçilik, Gökalp için, ulus-devlet (nation-state, état-nation) diye bilinen devlet modelini açıklayıcı bir kavramdır. Dar anlamda milliyetçiliğin siyasal boyutlarını zorlar. Milliyetçiliğin bağrında yeşerdiği maddi ortamı açıklar.

Gökalp'te, düşünce akımı olarak Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade edilir. Ya da daha soyut bir düzeyde ele alındığında "milliyet mefkuresi" olarak karşımıza çıkar.

Türkçülük, Gökalp'in düşünce sisteminde bugünkü anladığımız milliyetçilikten çok daha kapsamlı bir fikir hareketidir. Siyasal boyutu ötesinde toplumsal boyutu da olan bir düşünce yumağıdır.

Gökalp'e göre, II. Meşrutiyet'le birlikte bir "siyasi inkılâb" gerçekleşmiştir. Siyasal devrim için "hürriyet, musavat, uhuvvet" türü meşrutiyetin ruhunu simgeleyen "kuvvet fikir"lerin yayılması yeterlidir. "Kuvvet fikir" Gökalp'in Alfred Fouillée'den esinlendiği bir kavramdır.

İnkılâbın ikinci aşaması "ictimai inkılâb"dır ve 1910'lu yılların başında Gökalp, Osmanlı için bir toplumsal devrim öngörmektedir.

"İctimai inkılâb"da bu kez "kuvvet his"lerin gelişmesi ve yükselmesi gerekir. "Kuvvet his" yine Alfred Fouillée'nin sözlüğünden kaynaklanır.

Gökalp, toplumsal devrimi şu şekilde tanımlar: Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak. Yeni hayatla, "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" amaçlanmaktadır. Eski hayat tüm bu alanlarda yeni bir yaşam tarzı yaratmakla sona erer ve "yeni hayat" Osmanlı için kurtuluş yoludur.

Gökalp'e göre yeni hayat, milli bir ya-

şam tarzıdır. Sonradan kendi de belirttiği gibi Türkçülük adını alacaktır. Görüldüğü gibi Türkçülük, Gökalp'te salt bir siyasal platform olmaktan çıkmakta; bir toplumsal dönüşüm, kendi deyimiyle bir "içtimai inkılâb" anlamına gelmektedir.

Gökalp "Milliyetçilik ve Beynelmilliyetçilik" başlıklı makalesinde Türkçülüğün toplumsal içeriğini açık bir biçimde dile getirir: Türkçülüğün esası "halkçılık ve milletçilik mefkureleri"dir. Toplumsal evrimin değişik evrelerinde halkçılıkla milletçiliğin birlikte görüldüğünü kaydeden Gökalp, halka değer verilmediği zamanlarda millete de aynı gözle bakıldığını, halk güçlenince millet fikrinin de aynı oranda pekiştiğini söyler. Bu nedenle halkçılıkla, milletçilik arasında sıkı bir dayanışma, kendi deyişiyle "tesanüt" vardır.[19]

Gökalp'e göre, halkçılıkla milletçilik aynı fikrin, "musavat mefkuresi"nin iki farklı tecellisinden ibarettir. Toplumların içsel eşitliğini, yani "dahili musavat"ını halkçılık; dışsal eşitlik ya da "harici musavat"ını milletçilik sağlar. Bir toplumda tabakaların ya da sınıfların bulunması "dahili musavat"ın bulunmadığını gösterir.[20]

Bu nedenle Türkçülüğün dayanak noktalarından halkçılık tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, toplumun farklı zümrelerini yalnız iş bölümünün doğurduğu meslek zümrelerine indirger. Gökalp halkçılığı şu düsturla özetler: "Sınıf yok, meslek var".

Görüldüğü gibi, Gökalp'in önerdiği ulus-devlet modeli, meslek zümrelerinden oluşan bir devlettir. Diğer bir deyişle korporatif bir devlet modeli gündemdedir.

Gökalp, korparatif bir ulus-devlet önerisini ilk kez *İslam Mecmuası*'nda işler.[21] Bu yazıda Osmanlı lonca geleneğiyle Durkheim'in korporatif iş bölümü ilkesi aynı potada örtüşür. Cihan Harbi yıllarında Gökalp'in önerisi korporatif bir düzendir.

Büyük ölçüde Durkheim'in görüşlerinden esinlenen Gökalp, korporasyonu siyasal örgütün temeli ya da belli başlı temellerinden biri olarak görür. Devletin temel siyasal birimi, temel ayrımı korporasyonlardır.

Durkheim'e göre, sanayileşen toplumlarda, eski siyasal yapı giderek çözülür; bölgesel ayırım önemini yitirir; bireyin bölgesel ayırımla bağlantısı her gün gevşer. Zamanla toplum yan yana konmuş bölgeler toplumu olmaktansa geniş bir ulusal korporasyonlar bütününe dönüşmelidir. Korporatif toplum modelinde, korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanmalı; aynı mesleğe ait olmaktan kaynaklanan bir tür dayanışma, Durkheim'in deyimiyle "entelektüel ve ahlaki türdeşlik" sağlanmalıdır.

Gökalp, çizdiği ulus-devlet modelinde, Durkheim'in korporatif devlet modelinden esinlenir: Türk ulusu, camia toplum türüne dahildir ve gelecekte korporatif toplumlar arasında yer alacaktır.

Camia toplumu kentlerde toplumsal iş bölümü sonucu esnaf korporasyonlarından oluşmuş, yerel derebeylerin egemenliğinden kurtularak, kendi kendini yönetmeye başlamış, aynı zamanda derebeyine karşı merkezî otoriteyle birleşmiş bir "millet türü"dür. Korporatif toplum ise, başkentte ulusal nitelikte örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşur.

Gerek camia toplumu, gerekse korporatif toplum loncalar üzerine kurulmuştur. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yöreseldir. Bunların yaşam ve eylemleri toplulukla sınırlıdır. Bu nedenle camia toplumundaki loncalara camia korporasyonları denir. Korporatif toplumda ise korporasyonlar, başkentte seçtikleri temsilciliklerden oluşan konfederasyon meclisleriyle ulusal nitelik kazanırlar.

Gökalp'in korporatif ulus-devlet modeli iktisadi konularda yazdığı makalelerde de belirgindir. *İktisadiyyat Mecmuası*'nda önerdiği "Milli İktisat Nezareti" esnaf

korporasyonlarını kent düzeyinden bir üst düzeye çıkararak ulus düzeyinde örgütleyecektir. İktisadi yaşamın en son aşaması milli iktisadı ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecektir. Milli iktisat, cemaat ve şehir ekonomilerini bütünleyecektir.[22]

Gökalp, korporatif ulus-devlet modelini Cumhuriyet'in ilan edildiği yıl yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* başlıklı yapıtında da ayrıntılı bir şekilde ele alır. Türkçülüğün esasları korporatif dönüşümlerin zorunluluğunu vurgular. Yöresel esnaf loncalarının yerine merkezî milli loncalar önerir.

Gökalp'in modelinde kentlerde bütün loncaların temsilcilerinden oluşan birer merkez heyeti vardır. Buna "iş borsası" adını verir. Bu örgütün görevi kentteki loncaların ortak işlerini görmek ve kentin iktisadi yaşamını düzenlemektir. Böylece kentsel düzeyde yatay örgütlenme gerçekleşir.

Loncalar ayrıca dikey olarak, ulusal düzeyde örgütleneceklerdir. Kentlerde, örneğin debbağ loncaları kurulur, bunlar kendi aralarında federasyona giderek başkentte bir Debbağ Federasyonu Merkez-i Umumiyesi oluştururlar. Böylece tüm loncaların devlet merkezinde bir genel merkezi bulunur.

Lonca genel merkezlerinin seçtikleri temsilciler bir araya gelip loncalar konfederasyonunu kurarlar. Konfederasyonun Millet Meclisi üyelerini seçerler.



Durkheim, Comte'la birlikte Osmanlı modernleşmecilerini en fazla etkileyen "Batılı sosyoloji âlimi"dir. Ziya Gökalp, Durkheim'dan ve onun muhafazakâr bir reform tasarımı niteliğindeki korporatizminden esinlenmiştir. Durkheim'ın dini toplumsal bir bağ ve kontrol mekanizması olarak işlevselleştirmesi de müstakbel 'laik-ve-dindar' anlayışlara zemin hazırlamış olmalıdır.

Gökalp'in ulus-devletinde karma bir korporatif model hakimdir. Burada büyük ölçüde Durkheim'in dayanışma, solidarite üzerine yapmış olduğu ayırım geçerlidir.

Millet Meclisi'nde mekanik dayanışmayı simgeleyecek olan "liva mebusları" yanı sıra, organik dayanışma temsilcileri olarak "mesleki mebuslar" yer alacaktır. Liva mebusları genel seçimlerle gelirken, mesleki mebuslar heyetleri tarafından, diğer bir deyişle iş bölümü esası üzerine kurulu mesleki zümreler tarafından seçilirler. Gökalp, Cumhuriyet'in ilk seçimlerinde, Büyük Millet Meclisi'ne elli adet mesleki mebusun gönderilmesini önerir.

Gökalp'in ulus-devleti, mesleki örgütlerin egemenliği esası üzerine kurulu bir halkçılıktan kaynaklanır.

Toplumun evrimi, Gökalp'e göre determinist bir çizgide gelişir. Sınıflı toplumları meslek devri izler. Sınıf devri siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemdir. Osmanlı toplumunda, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri bu amaca yönelik girişimlerdir. Meslek devri ise, siyasal halkçılığın yok edemediği iktisadi tabakaları ortadan kaldırmayı amaçlar. Gökalp'e göre, sınıf adı verilen ve "büyük burjuvazi", "küçük burjuvazi" ve "gündelikçiler"den oluşan bu tabakalar meslek devri ile son bulacaktır.

Meslek devrinde "içtimai halkçılık" ya

da toplumsal halkçılık egemen olacaktır. Toplumda "semiyye, kast, tarik, ocak, sınıf" gibi birtakım "inhisarcı", ayırımcı zümre ve tabakalar bulunmayacaktır.

Görüldüğü gibi, Gökalp Türkçülüğünün temel dayanak noktalarından biri halkçılıktır.

Halkçılık toplumun bireylerini bir diğerine bağlayan meslek zümrelerinin sınıf ayırımı yerine geçirilmesini önerir. Toplum bir organizmaya benzetilir. Meslek zümreleri bu organizmanın hayati görevler üstlenmiş organlarını oluştururlar.

Toplum geliştikçe, iş bölümü ve uzmanlaşma derinleşir. Meslek örgütleri giderek daha sıkı bir dayanışmaya girerler. Toplum düzenli, dengeli bir yapıya kavuşur.

Türkçülüğün diğer boyutu, Gökalp'e göre milletçiliktir. Milletçilik her milletin kendi başına bir devlet olmasını gerektirir. İmparatorlukların varlığı milletlerin uluslararası hukuk açısından eşit olmadıklarını gösterir. İmparatorluk birçok milletin tek yönetim altında yaşaması demektir. İmparatorlukta bir dil, bir din, bir örf hakim olduğu için, imparatorluğu oluşturan milletlerden yalnız biri kültürel bağımsızlığa sahiptir. Diğerleri bundan mahrumdur.

Milletlerin uluslararası hukukta eşit haklara sahip olabilmeleri, imparatorlukların çözülmesine ve milletlerin kendi başlarına buyruk devlet olmalarına bağlıdır. Halkçılık "sınıf yok, meslek var" düsturuna karşı milletçiliğin düsturu "imparatorluklar yok, milli devletler var" olacaktır.

Diğer bir deyişle, ulusal bağımsızlık Gökalp milliyetçiliğinin temel dayanak noktalarından birini oluşturur.

Gökalp'in üç deyişi; "Fert yok Cemiyet var", "Sınıf yok Meslek var", ve "İmparatorluk yok, Milli Devletler var" Meşrutiyet toplumbiliminin Cumhuriyet Türkiyesi'ne mirasıdır. Toplumbilim, Tek-Parti döneminde de karşılaşılan sorunlara çözüm önererek CHP çevrelerinin gözde bilim dalı olacaktır. ❐

DİPNOTLAR

1 Hakkı Behiç, "Hikmet-i İçtimaiyyeye dair: Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafaza-i hayat eder?, *Musavver Muhit*, cilt 1, nümero 12, 10 Kanun-ı sâni 1324, s. 188-190

2 Ahmet Şuayb, Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program," *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, cilt 1, 15 Kanun-ı evvel 1324, s. 9.

3 Ziya Gökalp, *İlm-i İctima' Dersleri*, naşiri: Darülfünun-ı Osmani Edebiyat Şubesi'nden Hamid Sadi, Dersaadet, 1329.

4 Zafer Toprak, "Türk Bilgi Derneği (1914) ve *Bilgi Mecmuası*", Osmanlı İlmi ve Mesleki Cemiyetleri, yay: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, 1987, s. 247-254.

5 M. Zekeriya, "Fert ve Cemiyet", *Bilgi Mecmuası*, yıl I, sayı 6, Nisan 1330, s. 586-610.

6 Necmettin Sâdık, "Emile Durkheim", *Yeni Mecmua*, sene I, sayı 26, 3 Kanun-ı sani 1917, s. 509-512.

7 Charles Gide, *İlm-i İktisat Dersleri*, çev: Hasan Hamid, Hasan Tahsin, Mustafa Zühdü, İstanbul, 1327, cilt I, s. 59. Kitap solidarizmi ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. Bak: s. 59-62.

8 E. Bougle, *İlm-i İctimai Nedir?*, mütercimi: Mustafa Suphi, Dersaadet; Mürettibin-i Osmaniyye Matbaası, 1328

9 Emile Durkheim, *İctimai Taksim-i Amel*, ter: A. Mithat, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1339.

10 Theodore Zeldin, France 1848-1945: *Politics and Anger*, Oxford University Press, 1979, s. 276-318; Leon Bourgeois, Solidarite, Paris, 1897; J. E. S. Hayward, "The Offical Social Philosophy of the French Third Republic: Leon Bourgeois and Solidarizm", *International Review of Social History*, cilt. 6, 1969, s. 19-48; Steven Lukes, *Emile Durkheim*, Penguin Books, 1975, s. 350-345.

11 Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmua*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234.

12 Ziya Gökalp, "İctimai mezhepler ve ictimaiyyat", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kanun-ı sani 1918, s. 503.

13 Tekin Alp, "Tesanütçülük -7- Harp zenginleri

meselesi", Yeni Mecmua, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 313.

14 Tekin Alp, "Tesanütçülük: İçtimai siyaset -3-", *Yeni Mecmua*, sayı 30, 31 Kanun-ı sani 1918, s. 62.

15 Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni İstikamet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 205.

16 Tekin Alp, "Tesanütçülük - Solidarizm", *Yeni Mecmua*, sayı 26, 3 Kanun-ı sani 1918, s. 518.

17 Ziya Gökalp, "Halkçılık", *Yeni Mecmua*, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104. Aradan bunca yıl geçmesine, ve birçok kez Gökalp külliyatı yayınlama girişiminde bulunulmasına karşın, Gökalp'in bu yazısı bugüne değin yeni harflerle yayımlanmamıştır.

Ölümünün 50. yıldönümü nedeniyle Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı ve Gökalp'in tüm eserlerini kapsamayı amaçlayan Gökalp Külliyatı, yazarın yazılarının büyük çoğunluğunu yeni harflere kazandırırken *Yeni Mecmua*'da yer alan "İçtimai mezhepler veİctimaiyyat", "Turan Nedir", "Halkçılık", "Milletçilik ve Cemaatçılık", "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı" başta olmak üzere birçok düzyazısına yer vermemiştir. Daha doğrusu on sekiz sene geçmesine karşın makaleler dizisinin altıncı kitabı bir türlü yayımlanamamıştır. Oysa bu yazılar, Gökalp'in düşünce sisteminin evrimini izlemekte ve Cumhuriyet'e etkilerini görmekte araştırmacılara önemli açılımlar sağlayacaktır.

18 Gökalp'in toplumsal aşamalandırma ve katmanlandırma *girişimleri dönemin koşulları ışığında* sürekli değişime uğramıştır. Ancak, bu farklılıklar düşünce sisteminin bütünsellikten *yoksun oluşu anlamına gelmez*. Gökalp'in toplumbilim anlayışında toplumların tarihsel süreçte geçirdikleri aşamalara birkaç örnek *sıralayalım*:

a) İçtimai tabakalar itibariyle cemiyetin geçirdiği merhaleler: Semiyye devri, kast devri, tarik devri, derebeylik devri, sınıf devri, meslek devri.

b) Hayat-ı iktisadiyye tarihinde muhtelif devre*ler: Kölelik devresi, servaj devresi, proletarya* devresi, kooperatif devresi.

c) İktisadi hayatın başlıca enmuzecleri: Aile iktisadı, şehir iktisadı, milli iktisat.

d) Cemiyetlerin teşkil ettikleri siyasî zümreler: Aşiret, devlet. Devlet şekilleri: Kavmi devlet, imparatorluk, milli devlet.

19 Ziya Gökalp, "Milletçilik ve Beynelmilliyetçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 14 Mart 1918, s. 162-164.

20 Ziya Gökalp, "Milletçilik", *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123.

21 Ziya Gökalp, "İctimaiyyat - İctimai nev'iler", *İslâm Mecmuası*, sayı 20, 15 Kanun-ı sani 1330/1915, s. 517-523.

22 Ziya Gökalp, "Türklerde milli iktisat devreleri", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 44-48, 8 Mart 1333, s. 4; "Bir kavmin tetkikinde takip olunacak usul", *Milli Tetebbular Mecmuası*, sayı 2, Mayıs-Haziran 1331, s. 193-205.

Ziya Gökalp'in korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler

KEMAL H. KARPAT

Ziya Gökalp'in Türk düşünce tarihinde çok önemli bir yeri olduğu kesin bir gerçektir. İttihat ve Terakki devrinde temel yazılarını yayınlayan ve siyasî faaliyette bulunan Gökalp'in ana etkisi 1923-1950 yıllarında gerçekleşme imkânını bulmuştur. Onun düşüncelerinin temelinde yatan ana fikir korporatizmdir.[1] Tarihte korporasyonlar, ilk kez ekonomik ve ticari amaçları gerçekleştirmek için kurulmuş, belirli amaçları olan (meslekî) örgütlerdir. Korporatizmde, küçük korporasyonların tek bir birim içinde toplanmaları, başında devletin olduğu bir ana korporatif sistem oluşturur. Devlet bu şekilde hem korporatif yapıyı yaratır hem de onunla kaynaşarak küçük birimlerin korporatif-devlet suretinde tek bir birim olarak ortaya çıkmasını sağlar. Korporatizmi bir devlet felsefesi olarak kabullenen ve bir dereceye kadar gerçekleştiren ülke İtalya olmuştur. İtalyan korporatif devletinin 1929'da yani Ziya Gökalp'in ölümünden beş yıl sonra gerçekleştiği göz önünde tutulursa Gökalp'in İtalya'yı model aldığı söylenemez.

Buna rağmen Gökalp'in korporatif görüşlerinin kaynağı yine Avrupa'dır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Batı Avrupa'da işçi sendikalarının çok güçlenmeleri ve siyasîleşmeleri sınıf kavgalarını hızlandırmış ve ülke birliğinin dağılma korkusunu ortaya çıkarmıştı. İleri sürülen ilk korporatif düşünceler çeşitli işkollarının ve üretimin örgütlenmesi ile ilgili, demokratik nitelikte düşüncelerdi. Ziya Gökalp'in korporasyonlarla ilgili tartışmaları yakından izlediği bilinmektedir. Fakat Gökalp'in ekonomik konulara fazla eğilmediği düşünülürse, korporasyon tartışmalarına neden bu kadar önem verdiğini anlamak için konuyu biraz daha derinleştirmek gerekir. Gökalp'in düşüncesinin temelinde modern sosyolojinin kurucularından biri olan Emile Durkheim'ın (1858-1917) fikirleri vardır. Durkheim'a göre toplumların ortak fikirleri ve vicdanı vardır ve bunlar ahlakın hatta dinin kaynaklarıdır. İşte bu ortak toplumsal fikir ve vicdan (vicdan konusunu Gökalp özel olarak vurgulamıştır), toplum içinde dayanışma, güven ve ortak değerler yaratmaktadır. Toplumu fizik ilminin metodlarına göre incelemek yolunu tutan Durkheim metod ilhamını pozitivist (maddiyatçı) Auguste Comte'tan almakla beraber onun maddiyatçılığına karşı çıkarak toplumların dinî, psikolojik ve kültürel yönleri bulunduğunu ve maddî olmayan kurallarla da yönetildiğini çeşitli kitaplarında savunmuştur. Durkheim, endüstrileşmenin ve sınıf çekişmelerinin toplumsal ortak vicdan ve değerleri yok ederek anomi yani ruhi psikolojik sarsıntılar yarattığını ileri sürmüştür. Bu tehlike karşısında, korporasyonların bir dereceye kadar toplumun ortak vicdan ve değerlerini koruyacağına inanmaktadır. Ziya Gökalp'i ilgilendiren ana konu anomi idi, çünkü o da buna benzer bir durumun mensubu bulunduğu Osmanlı ve Türk-Müslüman toplumunda oluşmasından korkuyordu. Aslında Gökalp'in kendi toplumunun karşı karşıya bulunduğunu sezdiği durum anomi değil yabancılaşma idi. Osmanlı Devleti'nde endüstrileşme ve sınıflaşma daha başlangıçta olduğuna göre burada ekonomik kökenli bir anomiden bahsetmeye imkân yoktur. Gökalp'in korktuğu, Batı'nın ekonomik ve

siyasî etkisi altında kalan gelişmemiş ülkelerin (yani Batı Avrupa ve Amerika'nın dışında kalan ülkelerin) hemen hemen topunun geçirdiği bir evre olan, kendi kültürüne yabancılaşmadır. Yabancılaşmanın bir sonucu ferdileşme, yani kişisel çıkar ve görüşleri toplumsal çıkar ve görüşlerden üstün tutmaktır. Sonuç olarak diyebiliriz ki Gökalp korporatizmi bir devlet örgütlenmesinden ziyade ortak toplumsal vicdanı ve değerleri koruyacak bir savunma aracı olarak görmüştür. Korporatif devletten ancak birkaç yazısında –o da çok sathi olarak- söz eder.

Durkheim'ın fikirlerini yansıtan Gökalp'e göre 'bir sosyal grup birbirine aile, köy cemaati, sınıf, korporasyon, *devlet veya millet* gibi dayanışma bağları ile kenetlenmiş fertlerin bütünüdür. Sosyal örgüt, dinî inançlar, adetler, hukuk ve ahlak kuralları, ekonomik metodlar vs. 'nin meydana getirdiği, toplumun kendiliğinden serbestçe kabul ettiği veya kabule zorlandığı bir düşünce ve aksiyon şeklidir.[2] Gökalp'e göre bazı kültür korporasyonları ana kentte bir ihtisas merkezine bağlanabilir. Kültür-milet tipi olan bu çeşit millet 'korporatif temeli olan bir millet' olarak adlandırılabilir.[3]

Gökalp'in korporasyon fikrini devlet örgütü olarak değil milli dayanışmanın bir aracı olarak anladığı görülüyor. Başka bir deyişle Ziya Gökalp korporasyonu ekonomik bir örgüt değil bir kültür korporasyonu yani *millet* olarak görmüştür. Kültür korporasyonunu bir milli korporasyona yani millete dönüştürmek ise devlete düşen bir görevdir. Gökalp devletin yapısı, tarihi işlevi ile ilgili fazla yorum yapmamıştır. Çünkü o, devleti mevcut ve devamlı bir varlık olarak görmüştür. Gerçekten de Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar devlet ile ilgili tüm reformların mevcut devlet çerçevesi içinde bizzat devleti yönetenler tarafından oluşturulmuş olması, bu devamlılık fikrini işaret eder. Devletin esasının otorite olduğu ve bu otoriteyi bürokrasinin yürüttüğü düşünülürse bürokratik devamlılık ile devlet sürekliliğinin eşit olduğu görülür. İttihat ve Terakki'nin ve Cumhuriyet yöneticilerinin Osmanlı askeri ve sivil bürokratlarından oluşması da bunu doğrular. Bürokrasinin gerçekleştirdiği evrimlerle devlet yapısında ve fonksiyonlarında hatta rejiminde köklü değişiklikler meydana gelmişse de bunlar devletin devamlılığını engellememiştir. Gökalp Türkçülüğün İslamın ve Osmanlı Devleti'nin gerçek dayanağı olduğunu[4] anlatırken devleti aynı idare altında yaşayanların oluşturduğunu da dile getirmiştir. Devlet, belirli bir grubun hükmettiği toprağa ve nüfusa sahip olmasıdır. Öte yandan Gökalp devletlerin etnik, sultanî (imparatorluk) ve milli olarak üçe ayrıldığına işaret etmiştir. Emevi Devleti'nin kavim esasına dayandığı için etnik bir devlet olduğuna, Abbasilerin sultanî ve sonra ümmet devleti şekline dönüştüğüne işaret ettikten sonra Gökalp Osmanlı Devleti'nin ancak 1839 Gülhane Hattı'ndan sonra yani zımmi veya gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit hale gelmesinden sonra İmparatorluk şeklini aldığını iddia eder.[5] 1916'da *İslam Mecmuası*'nda İttihat ve Terakki Kongresi münasebeti ile yazdığı bir yazıda devlet ve din arasındaki ilişkileri incelerken Tanzimatçıların devletin İslamî karakterini yok ettiklerini, halifelikle devleti aynı gördüklerini ve özel bazı kuruluşların devlet içinde devlet olmak istediklerini ileri sürmüştür.[6] Gökalp bizce hatalı olarak devletin 'başlı başına bir güç olmadığını' iddia etmiştir. Ona göre devlet gücünü milletten ve ümmetten almaktadır. "Yalnız iki şey mukaddestir; millet ve ümmet ve onların iki mukaddes simgesi (sembolleri), ümmetin vatanı ve milletin vatanıdır."[7]

Gökalp'e göre devlet daha yüksek bir varlığın yani milletin –kültürel korporasyonun- amaçlarını yerine getirmekle görevlidir. Milletin ana amacı çağdaş medeniyet seviyesine çıkmaktır ki bu vazife devlete verilmiştir. Esasen *Türkçülüğün Esasları* kitabının ikinci bölümünü oluştu-

ran Türkçülüğün Programı'nı gerçekleştirmek ödevi devlete aittir.[8] Ziya Gökalp'in düşüncesinde ve yazılarında medeniyet (uygarlık) konusu birinci derecede yer alır. Zaten 1913'te yazdığı orijinal ve en önemli yazılarından birisinde ele aldığı 'Üç Cereyandan' biri, Türkleşmek ve İslamlaşmanın yanında Muasırlaşmak yani çağdaş medeniyetin seviyesine ulaşmaktır.[9] Gökalp'e göre medeniyet herkesin kolayca paylaştığı ilmî düşünce, yapıt ve değerlerden oluştuğu için ortak olarak paylaşılabilir. Kültür ise tabii ve millidir, her milletin maddî ve ruhsal özelliklerine göre farklılaşır, dolayısıyla ne paylaşılabilir ne de başka kültürle değiştirilebilir. Medeniyet İslamiyetle çatışmadığı gibi milli kültürle de birarada yaşayabilir. Milli kültür duygusal bir kültürdür. Medeniyet de akla dayanan bir bütün olarak fikirlerden oluşur.[10] Yani ona göre birincisi ruhtan ikincisi akıldan kaynaklanır. Medeniyet bir milletin gelişmesinin ölçüsü ve millet olmanın simgesidir.

Bu noktaya kadar yazdıklarımızın amacı Ziya Gökalp'in düşüncesinin ve yazdıklarının bir ana mihver etrafında oluştuğunu göstermektir. Gökalp'in korporasyon, medeniyet, kültür gibi temel fikirleri eninde sonunda millete bağlanmaktadır. O halde Gökalp'in millet kavramına nasıl bir anlam verdiğini tayin ve tespit etmek gerekmektedir. Gökalp'e göre millet, ne ırkî ne kavmi ne coğrafî; ne siyasî, ne de iradî bir zümredir. "Millet, dilce, dince, ahlakça ve güzellik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış ferdlerden mürekkep bulunan bir topluluktur. "(11) Gökalp, milletlerin doğuşunu büyük imparatorlukların dağılmasına bağlamaktadır: Bir millet bir etnik grup olarak bir imparatorluk içinde (kaynaşmış) olarak yaşadıktan uzun bir süre sonra kimliğini tekrar elde etmek ve canlandırmak için çabalayan (bir varlıktır)[12] Gökalp milletleri teokratik (üstün bir inanç ve hukuka dayanan) millet, hukukî millet (kent devleti), kültür milleti ve özgürlüğünü kaybeden millet olarak dörde ayırır. Din ve medeniyet gibi devlet elinde asimilasyon mekanizması olarak kullanılan araçlara karşı en fazla direniş gücüne sahip olan gruplar millet olarak ortaya çıkarlar. Çok kez, devlet gücüne sahip olan gruplar millet bilincine sahip olamadıkları ve bu uğurda bir mefkûre oluşturamadıkları için hakimiyetleri altına aldıkları gruplar tarafından asimile edilirler. Örnek, Bulgarların Slavlar ve Doğu Roma idarecilerinin Helenler tarafından asimile edilmesidir.

Kavmin ve etnik toplumların millet sayılamayacağını belirttikten sonra Gökalp Türk kavminin, İslam ümmetinin ve Osmanlı ile Selçuk İmparatorluklarının oluşmasından evvel mevcut olduğunu ileri sürer. Gökalp ayrıca Türk kavminin kendine mahsus bir etnik medeniyete sahip olduğunu savunmuştur. İçine girdikleri İran medeniyeti, İslam ümmeti ve Osmanlı İmparatorluğu Türklerin bir çok etnik müesseselerini yok etmiştir. Çok çelişkili bu fikirleri ileri sürdükten sonra Gökalp ilginç bir fikir ortaya atmaktadır. Ona göre Türklerin bu evrensel örgütlere yani İslamiyet ve Osmanlı Devleti'ne katılmaları onların yani bir milliyet olarak ortaya çıkmalarının yolunu hazırlamıştır[13] Bu konuyu biraz aşağıda ele alacağız.

Gökalp milletlerin ve hususen Türklerin etnik bir kültüre sahip olduklarını söylerken, daha evvel, etnik grupların birçok bölümlere ayrıldıkları, bazen başka etnik grupları asimile ettikleri ve çok kez de bazı Türk gruplarının başka gruplar tarafından asimile edildiği üzerine söylediklerini unutmuş gibidir. Yani milleti oluşturan topluluklar, millet haline gelinceye kadar çeşitli şekillere bürünebilmektedirler.

Gökalp milleti oluşturacak gruplar ve kültürlerin öteden beri mevcut olduğunu kabul etmesi yani "ezelî millet" fikrini savunmasıyla, modern anlamda siyasî milletlerin ancak 18. yüzyıldan sonra ortaya

çıktıklarını kaale almamaktadır. Haklı olarak milletin, kavim, ırk vs. demek olmadığını kabul ettikten sonra siyasî anlamda milletin neden yakın zamanlarda oluştuğunu açıklamamaktadır. Avrupa'da modern milletler Roma İmparatorluğu'nun 5. yüzyılda dağılmasından sonra değil 18. yüzyıldan sonra ortaya çıkmışlardır. Günümüzün İtalyası ve Almanyası 19. yüzyılda ortak dil esasına dayanarak ve etnik kültürünü temel yapıp birçok farklı küçük devletçiği birleştirerek bir milli devlet olarak ortaya çıkmışlardır. Gerek Avrupa'da gerek Asya ve Afrika'da ortaya çıkan milli devletler bünyesinde, (bazıları aynı devlet çatısı altında yaşayan) milletlerin yalnız dil ve kültür birliğine dayanarak millet şeklini aldıkları söylenemez. İtalyan yarımadasında yaşayan toplulukların aynı dili (Latince kökenli), aynı dini (Katolikliği) ve aynı tarihi paylaştıkları halde neden ancak 19. yüzyılda bir millet çatısı altında birleştiklerini yalnız mefkûre (ideal-ideoloji) ile açıklayamayız. Modern milletlerin doğuşunu doğru dürüst anlamak için endüstrileşmeyi ve iletişimi mutlaka göz önünde tutmamız gerekir. Yeni ekonomik güçler dar çevreli yerel ekonomileri daha geniş bir sistem içine girmeye zorlayarak dışarıya açılmalarını sağlamıştır. Bu yeni güçler yeni örgütleşme –milli devlet de bunlardan biridir- şekilleri ortaya çıkardığı gibi eski kimlikleri de köklü bir değişmeye zorlamıştır; hem de bazı eski kimlik ve ülke isimlerini koruyarak. Devamlılık içinde değişme geçiren çağdaş bir Fransızın veya İngilizin 18. yüzyıldaki bir Fransız veya İngilizden köklü farkları olduğu aşikârdır.

Gökalp'in önemli bir hususuyeti, seziş gücünün çok büyük oluşudur. Zaten bir çok konuyu siyasî sezişi ile ele alarak çözümlemiştir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Gökalp, Türklerin, İslam ümmeti ve Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşamakla, milliyet kimliği ediniş ve millet oluş süreçlerini hazırladıklarını yazmıştı. Eğer Gökalp ilhamını güncel olarak yaşadığı Osmanlı toplumundan aldığı bu sezişini daha rasyonel biçimde incelemiş olsa idi millet konusunda ve bilhassa Türk milliyetinin nasıl oluştuğu hakkındaki görüşlerini köklü olarak değiştirebilirdi. Gökalp'in büyüdüğü 1880-1900 yılları arası Osmanlı toplumu köklü değişiklikler geçirmiştir. Kapitalizmin girmesi, özel mülkiyetin mirî yani devlet mülkiyetinin yerini alması, Osmanlı Devleti'ne çeşitli etnik gruplardan oluşan milyonlarca Müslüman göçmenin gelmesi, gittikçe yaygınlaşan modern eğitimin toplumun alt tabakalarını etkilemesi, yeni bir orta sınıfın ortaya çıkışı, modern profesyonel okullardan mezun olan bir elitin eski sultanî elitlerin yerine geçmek için siyasîleşerek yeni tip aksiyonlara baş vurması ve bunun gibi daha başka gelişmeler eski Osmanlı sosyal ve devlet yapısı yerine çağdaş bir yapı hazırlamakta idi. Bu gelişmeler ve değişmeler toplumun hem kimliğini hem inançlarını yeni bir düzeye çıkarırken kişinin de bilinçlenmesine yol açmıştır. Eskiden Müslüman ismi altında ortak bir yaşayış ve düşünme şeklini benimseyerek yaşayan insanlar, 19. yüzyılın sosyal, ekonomik ve kültürel değişmeleri altında eski yaşayışın sarsıldığını, eski görüşlerinin geçersizleştiğini görerek bunalımlar geçirmiş olabilirler. Fakat yıkılır gibi görünen eski değerler, yaşam ve kültür şekilleri yerlerini daha değişik değerlere ve örgüt şekillerine bırakmakta iseler de, aslında bu eski değerler şekil değiştirerek yaşamaya devam etmekteydi. 19. yüzyılın yarısında Osmanlı Devleti'nde yaşayan Müslüman kesimi kısmen Batı emperyalizmine bir tepki olarak yeni bir örgütlenmeye ve kimlik değiştirmeye yönelmiştir. Bu planlı ve "düzgün" bir değişme değildi. Diyalektik nitelikte, iç güçlerin birbirini etkilemeleri sonucunda ve devlet kontrolünün dışında oluşan sosyo–politik tarihî olaydı. Kökleri eskiye giden bir kavme, bir dile ait/özgü olmayan Türk ismi, ortaya çıkmakta olan bu mo-

dern siyasî topluluğa mal edilmiştir. Bu topluluğun kültürü İslamdan kaynaklandığı kadar Osmanlı siyasî kültüründen ve onun tarihinden yani ortak yaşanmış gerçek bir hayattan oluşmakta idi. Bu değişmelerin Gökalp'i o kadar korkutan anomiyi ve yabancılaşmayı doğurması tabiidir. Fakat bunlar modern hayatın ve koşulların yarattığı, yeni bir toplumun ortaya çıkışına ait doğum sancılarıdır.

Gökalp tarihin değersiz, ölüme mahkum bir ilim kolu olduğunu iddia ederken Osmanlı tarihine de tamamiyle subjektif ve ideolojik bir açıdan bakarak, bugünkü Türk toplumunun ve siyasî yapısının Osmanlı devrinde hazırlandığını görmemiş, görmek istememiştir. Teorilerine konsantre oluken, yaşadığı toplumda olan bazı gelişmeleri de yakalayamamıştır. Bunun için de eserleri, gerçek manada sosyolojik bir okulun kurulmasına (izinden yürüyen ciddî ilim adamlarına rağmen) dayanak olamamıştır. Gerçek manâda bir "Gökalp sosyolojisi" yoktur. Fikirleri bir geçit dönemi olan 1908-1915 yılları için idarecilere ve elitlere ışık tutmuştur. Bununla beraber, fikirlerinin değerli yönleri olarak sayabileceğimiz, dinin medeniyet ve devlet ile ilişkileri, İslamın Türk toplumundaki yeri vs. üzerine görüşleri gözden uzak tutulmuştur. Açıkça anti-sosyalist olan Ziya Gökalp'in sosyolojisi Türkiye'de milliyetçilik ideolojisinin temeli olmuştur. Bu ideolojinin dinamik yönünü oluşturan mefkûre (ideal-*myth*) kavramı, bu eğilimdeki siyasî akımlara ve kuruluşlara hareket ufukları açmıştır.

İleri sürdüğümüz bu eleştirel düşüncelerin, bu yazının başında söylediklerimizle, yani Ziya Gökalp'in Türk düşünce tarihinde çok önemli hatta devamlı bir yeri olduğu fikri ile çelişkili görünüyorsa da aslında çelişki yoktur. Görüşümüze göre Gökalp 19. yüzyılın sonunda modern anlamda siyasî nitelikli bir Türk ulusunun ortaya çıktığını anlamış ve ömrünü bu millet oluşumunu incelemeye vermiştir. Ancak Gökalp, modern Türk milletinin doğumu, Osmanlı-Türk toplumunun sosyal yapı değişmeleri, kültürünün ve kimliğinin yeniden oluşumu olgularını bu sosyal yapının tarihî tecrübesi çerçevesinde incelemek yerine Durkheim, Sorel ve başka Fransız sosyolog ve düşünürlerinin teorilerine uyarlayarak yorumlamıştır. Gökalp, kendine has hukukî, siyasî, estetik yönleri, maddî ve manevî kültürü olan bir medeniyet olduğunu bir yana attığı Osmanlı'yı, dili ve kültürüyle toplumdan ve halktan ayrı, kozmopolit ve ümmetçi bir idareci grup, bir üst sosyal grup olarak görmüştür. Tarihî bir siyasî dönüşümü görmüş, ancak modern Türk ulusunun çöken Osmanlı Devleti'ni oluşturan parçalardan biri değil bizzat onun devamı olduğunu görmesini sağlayacak olguları gözardı etmiştir.

Modern Türk ulusunun 19. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin kuruluş temelinde yatan Rumeli ve Anadolu'da nasıl oluştuğunu, eski dil, kültüre ve dine nasıl yeni 'milli' şekiller vererek çağdaşlaştığını başka çalışmalarımızda uzun uzadıya incelediğimiz için burada fazla söz etmeyeceğiz.[14] Modern sosyoloji, antropoloji ve kültür teorilerini yakından inceleyerek bunların kavramlarını göz önünde tutmak gerekir, ancak bu kavramlar Türk toplumunun değişmelerinin üzerine kılıf gibi geçirilmemelidir.[15]

Gökalp'in Türk siyasî düşüncesine yaptığı hizmeti birkaç nokta etrafında toplamak mümkündür. O, sosyal ve siyasî olayların kökenlerinin toplumda bulunduğunu ilk kez anlamış ve anlatmıştır. Sosyal olayları (bu arada dini de) akılcı bir yöntemle inceleyerek siyasî örgütlerin sosyal kökenleri bulunduğunu ortaya koymuştur. Türk düşüncesine sosyal-siyasal relativizmi (nisbîliği) getirmiş yani her sosyal olayın dinamik ve değişken olduğunu göstermiştir. İnsan iradesinin ve kültürün toplumsal değişmede önemli rol oynadığını anlatmış, şahsiyetin önemini belirtmiştir.[16]

Gökalp modernleşme yani uygarlaşma

ve bunların gerçekleşmesi için gereken sosyal ve siyasî değişiklikleri savunmuştur. Her ne kadar milliyetten ve kültürden ayrı bir varlığı olduğuna işaret ettiği çağdaş medeniyeti benimsemenin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu, çağdaş uygarlığın bir din olarak benimsenmesi gerektiğini vurgulamışsa da, hiçbir zaman Batı'nın körü körüne taklitçiliğini savunmamıştır. Onun din ve bu arada laiklik hakkında söyledikleri hâlâ geçerlidir. Gökalp'in fikirlerine göre hareket ettiğini iddia eden Cumhuriyet'in ilk iki kuşağı din ve laiklik konusunda Gökalp'in düşüncelerine önem vermiş olsalardı bugün Türkiye'nin bu alanda geçirdiği bunalımların önü alınmış olurdu.

Osmanlı Devleti'nin 'milli' (bu terimi burada kültürel değil coğrafî anlamda kullanıyoruz) bir anlayışı ve politikası yoktu. Gökalp İttihat ve Terakki'ye ve bilhassa Cumhuriyet liderlerine bir hareket programı hazırlayarak bunun gerçekleşmesi için gereken tesanüde (dayanışma) esas olacak ortak hedef ve simgeleri vermiştir. Bu hareket programının doğru ve yanlış taraflarını tartışmak her zaman mümkündür. Asıl önemli nokta böyle bir programın ortaya konmuş olmasıdır, ki bu program 1908-1930'larda doktrin ve teori noksanları içinde çırpınan idarecilere yol göstermiştir. Gerçekten İttihat ve Terakki'nin ilk dönemi sayılan 1908-13 yılları (ki bu dönemde Sait ve Kamil paşalar gibi rejim adamları lider mevkiinde idiler) kararsızlık ve bilhassa idelojik yönden mahrumiyet içinde geçmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşunda önemli rolleri olan genç kuşaklar ve kuruluşlar ancak 1913'ten sonra ortaya çıkmıştır, ki bu dönem Gökalp'in fikirlerinin etkili olmaya başladığı bir zamana tesadüf eder.[17]

Nihayet Gökalp'in, milletin (ulusun) yaşadığımız çağın en önemli siyasî kuruluşu olduğunu vurgulayarak bu kimlikte vatana bağlılığın esas olduğunu savunmakla, milli kültürün halk kültürü olduğunu ileri sürmekle, halkçılığa ve demokrasiye verdiği hizmet de kaydedilmelidir.

DİPNOTLAR

1 Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876- 1924* (Leiden: 1985) s. 7-8.

2 Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York: 1958) s. 117.

Gökalp'in artık basılmayan ve Onun ana yapıtı olan *Türkçülüğün Esasları* (1923) kitabında yer almayan bir çok yazıyı kapsayan Berkes'in çalışması değerini korumaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı Türk Klasikleri serisi adı altında rahmetli Prof. Mehmet Kaplan tarafından yayınlanan *Türkçülüğün Esasaları* (İstanbul: 1990) kitaında Gökalp'in bir çok eski yazılarından söz edilmemektedir.

3 Berkes, *a.g.e.*, s. 121.

4 a.g.e., s. 74 (Bu düşünceler Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak kitabının 1918 tarihinde ki baskısında vardır. Sonraki baskılarında terimler değiştirilmiştir. Örnek; İslam *beynelmilelcilik* terimi 'ümmet'e çevrilmiştir ki birincisi daha doğrudur. Müslümanlar bir 'ümmet' mefkûresini (idealini) gözetlemekle beraber bir çok farklı kavim ve millettlerden oluşmakta idiler.

5 *a.g.e.*, s. 130.

6 *İslam Mecmuası* cilt IV. no: 48 1916 -Bu yazı Gökalp'in imzasını taşımamakla beraber onun olduğu kabul edilmektedir. Yazı değiştirilerek yayınlanmıştır. - Kazım Nami Duru, *Ziya Gökalp* (İstanbul: 1919) s. 60-65.

7 *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* Berkes, s. 78.

8 *Türkçülüğün Esasları* (Kaplan baskısı) s. 113-252.

9 Bu yazı için bkz. 'Üç Cereyan' *Türk Yurdu* III, no: 35 sonra kitap başlığı olarak kullanılmıştır. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul: 1918).

10 *Hars ve Medeniyet* , Hars ve Siyaset, Hars ve Tezhib gibi makalelere bakınız.

11 *Türkçülüğün Esasları* (Kaplan baskısı) s. 22.

12 Bu yazı ilk kez *İçtimaiyat Mecmuası* I no: 3'de 1917'de yayınlanmış ve Berkes s. 128'de bulunmaktadır.

13 Berkes, *a.g.e.* 132.

14 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam -The Reconstruction of Identity, State, Community and Faith in the Last Decades of the Ottoman Empire-* (New York: Oxford Press,2001) ve Tarih Vakfının yayınlayacağı göçlerle ilgili kitaplarıma bakınız.

15 *The Politicization of Islam* adlı kitabımızda ve Üniversite seminerlerimizde milliyet ve milletlerin doğumu ile ilgili ana literatürü Hans Kohn'dan Hobsbawm'a ve Anthony Smith'e kadar köklü biçimde inceledikten sonra bu kuramsal çerçevenin Türk milliyetçiliğine (bu bir kimliktir) ve milletine (bu bir topluluktur) çok az nisbette uygulanabileceğini anladık.

16 Bu Onun 'kahramanlar' ve 'güzideler' (elitler) ile ilgili yazılarda ele alınmıştır.

17 Ziya Gökalp'in idareci siyasî çevrelere çok yakın oluşunun Onun fikirlerini bir dereceye kadar etkilediğini dile getirmek gerek. 1923'de basılan *Türkçülüğün Esasları* yeni kurulan Cumhuriyet rejiminin ideolojik ve ihtiyaçları da göz önünde tutularak yazılmıştır. Aslında kitabın önemli kısmı Gökalp'in daha evvel yayınladığı yazıların değiştirilmiş şeklinden oluşmaktadır.

Osmanlı Müslümanlarında Feminizm

NICOLE A.N.M. VAN OS

İ*slâmiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvan'da Musavat-ı Tamme* 1326 yani 1910 yılında çıkan Osmanlıca bir kitabın adıdır. Kitabın adında "feminizm" sözünün anlamı olarak "musavat-ı tamme", yani "tam eşitlik" verilmiştir. Oysa kitabın içeriğine bakıldığı zaman, beklendiği gibi erkek ve kadın arasında tam eşitlik söz konusu olmayıp "feminizm"e aslında başka bir anlam verildiği görülür.

Bu, "feminizm" kavramının tek bir anlamı olmadığının göstergesidir. "Feminizm" sözü ilk defa 1890'larda Fransa'da kullanılmış ve genel olarak kadınların toplumdaki yerini değiştirmek isteyen kişi ve gruplar "feminist" olarak adlandırılmıştır. Ancak kadınların toplumdaki yerini değiştirmek isteyen feministler, bunun nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda fikir birliği içinde değildiler. Bu konuda farklı iki temel akım vardı. Birinci kategorideki feministler, toplum içerisindeki erkek ve kadın arasındaki temel eşitsizliği sorgulayıp, toplumun ataerkil yapısını kökten değiştirmek istiyorlardı. Her bireye, cinsiyeti göz önüne alınmaksızın, bütün toplumsal alanlarda eşit hak ve imkânların sağlanmasını istediler. Feminizmin bu akımı literatürde "radikal feminizm", "siyasal feminizm" ve "bireysel feminizm" olarak tanımlanmıştır.

Öte yandan diğer grup olan "ailesel feministler" ataerkil toplumu kabul edip, kadınların yerini bu var olan ataerkil yapılı toplumun içerisinde yükseltmek istediler. Onlara göre erkek ve kadın, farklı olmakla beraber birbirinin tamamlayıcısıydılar. Eşitliğin yerine eşdeğerliliği, ya da farklı bir deyimle "farklılıkta eşitliği", savunuyorlardı. Feminizmin bu şekli "burjuva", "liberal" ve "sosyal" feminizm olarak da tanınır. (Kaplan, 1997; Offen, 1984; Nash, 1996)

Radikal feminizm, Fransa'daki Aydınlanma hareketinden esinlenmişti. Bundan dolayı radikal feministler öncelikle bireyi ön plana çıkarıp erkek ve kadın arasındaki farkların doğal olarak değil, fakat toplum tarafından oluşturulduğu fikrindeydiler. Ailesel feminizmin kökü ise dinsel canlanış hareketinde (religious revival movement) yatmaktadır. Bu harekete göre toplum bireyden önce gelmekteydi ve erkeğin kadına üstünlüğü tartışılmazdı. Nitekim aile ve ev değerlerine önem verilmekteydi ve dolayısıyla onlara göre kadının yeri öncelikle evinin içindeydi. (Nash, 1996; Banks, 1986: 7-47)

Geleneksel değerlere fazlasıyla önem veren dinsel canlanış hareketi, pek feminist görünmese de feminist bir bilinç gelişmesine yardımcı oldu. Şöyle ki, bu hareketin bazı grupları, kadınlara halka hitap etme ve dolayısıyla umumi yerlere gi-

riş hakkı sağladığı gibi, eğitime önem verip özel kız okulları açtırdılar. Ayrıca bu hareket çerçevesinde kadınlara dernek kurma ve yönetme tecrübesi kazandıran önce dinî amaçlı, ardından ise hayırsever kadın dernekleri kuruldu. (Banks, 1986: 7-47)

Ailesel feminizm, erkek ile kadın arasında temel bir fark olduğunu ve kadının ailedeki yerini savunduğu için, birkaç yıl öncesine kadar, çoğu Batılı, radikal feminizm savunucusu feminist kuramcılar tarafından feminizm olarak kabul edilmiyordu. Bu düşünceye göre onlardan farklı bir yerde, farklı bir zamanda yaşayan kadınların erkeklerle eşit hakları istemeden kendilerine daha iyi bir durum yaratmak mücadelesi feminizm olarak nitelendirilmiyordu. Bu Avrupa ya da Batı merkezci tutum 1970'lerde şiddetle eleştirildi ve neticede feminizm tanımı tekrar gözden geçirilip düzenlendi. Ardından bu tip kadın hareketleri de feminizm ile ilgili araştırma yapanların ilgisini çekmeye başladı ve araştırmalara dahil edildi. Mısır'daki feminizmi araştıran Badran "kadınlara cinsiyetlerinden dolayı yapılan sınırlamanın farkına varıp da, bu sınırlamaları yok etme ve kadınlar için yeni roller ile yeni erkek-kadın ilişkilerini kapsayan adil bir cinsiyet düzeni geliştirme gayretinde bulunmanın" feminizmin dahilinde olduğunu kabul ediyor. (Badran, 1995: 19-20) Bu tanımlamadan yola çıkarak, Osmanlı Devleti'nin son yarım yüzyılında Müslüman toplumda gelişen kadın hareketini de feminist bir hareket olarak niteleyebiliriz.

Bu çerçevede Osmanlı Müslüman feministi denilebilen kişiler -erkek ya da kadın olsun- düşünce ve fikirlerinde, kadının yerinin cinsiyet düzenine göre öncelikle aile içinde olduğunu tartışmıyor, hatta kadının ailedeki yeri ve ondan doğan rol ve görevlerinin vatan, millet hatta ırk için ne kadar önemli olduğunu vurguluyorlardı. Nitekim bu kavramlara dayanarak bazı 'feminist' olarak nitelendirebilecek isteklerde bulunmaktan da çekinmediler. Bu isteklerden en önemlisi eğitim hakkıydı.

Kadının aile içindeki yerine ayrı bir önem verilmişse de, kadınlar özellikle 1908'den sonra kendilerine aile dışında da bir rol biçtiler. II. Meşrutiyet döneminde kadınlar hem birey olarak hem dernek kurarak Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve askeri alanda güçlendirilip yükseltilmesinde katkıda bulunabilecekleri görüşündeydiler ve bu mücadelede yerlerini almak istediklerini açıkça ifade ettiler. Bu istekler doğrultusunda kurulan dernekler ve yapılan faaliyetler Osmanlı kadınlarına – dinsel canlanış hareketinin çerçevesindeki kurulan derneklerin yaptığı gibi – geleneksel cinsiyet düzeninin dışında olan bazı tecrübeler kazandırdılar. Nitekim bu faaliyetler, ilk amaçları feminist değil milliyetçi olduğu halde, yine de kadınların toplum içindeki yerinin değişmesine yardımcı olmuştur.

OSMANLI'DA "FEMİNİZM"

Osmanlıda ilk feminist sayılabilen faaliyetlerden biri "üç kadın" imzalı ve *Terakki* (İlerleme) gazetesinde çıkan bir mektup sayılabilir. Yazarlar bu mektupta yeni başlatılan Boğaz vapur seferlerini övüp, vapurlarda kadınlara ayrılan yerlerden şikayetçi oluyorlardı. Erkeklerle gibi aynı ücreti ödeyip, onlar gibi kapalı ya da havadar bir yerde oturma seçeneğine sahip olamamaktan şikayetçiydiler. Bu mektubun gerçekten üç kadın tarafından yazılmış olup olmadığı bilinmiyor ancak cinsiyetten dolayı uygulanan ayrımcılığın bir gazetede yayımlanan bir mektupla protesto edilmiş olması -yazarlar üç kadın olmasa bile- önem taşımaktadır.

Terakki gazetesi Osmanlıca yayınlanan ilk bağımsız gazetelerden biriydi. 1868'de çıkmaya başlayan gazete, Fransa'daki kadınlar ve hak arayışları, kadın eğitimi, ta-



1910 yılında çekilen ve belki de ilk defa yüzü peçesiz bir Osmanlı kadınına yer veren bu fotoğraf, Osmanlı'da "musavat-ı tamme" mücadelesi yolunda alınan mesafenin değerini vurgulayan önemli bir simgedir.

addüt-ü zevcat (çok eşlilik) gibi tartışmalara yer veriyordu. Ayrıca yukarıdaki türden okuyucu mektuplarını da yayımlıyordu. Gazetenin sahibi ve editörleri kadın konusu ile o kadar ilgilenmişlerdi ki ayrı bir ek yayımlamaya karar verdiler. Böylece ilk Osmanlıca kadın dergisi kabul edilen *Terakki-i Muhadderat*'ın (İffetli kadınlar için ilerleme) yayın hayatı Haziran 1869'da başlayıp Eylül 1870'e kadar sürdü. Bunu takip eden gazete ve dergilerde -ve özellikle kadın dergilerinde- yayımlanan makaleler, kadının toplum içindeki yeri hakkında düşünce ve tartışmalar ile ilgili bilgi veren önemli birer kaynak oluşturmuşlardır.[1] (Çakır, 1994; Demirdirek, 1993; Kurnaz, 1991; Taşkıran, 1973; Toska, 1994; Yaraman-Başbuğu, 1992)

Gazete ve dergilerin yanı sıra 19. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış romanlarda değişen fikirler hakkında bilgi vermektedir. O dönemde geliştirilen yeni edebiyatta daha gerçekçi olmaya çalışan yazarlar evlilik, aşk, sevgi, ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi konuları işliyorlardı. (Evin, 1983: 29-40) Ancak bu romanlarda yansıtılan gerçek sınırlı bir 'gerçek'ti: öyle ki, yazar ve okurların yaşadıkları hatta yaşamak istedikleri gerçek, büyük şehirlere hatta İstanbul'a ait orta ve üst sınıfların gerçeğiydi.

Sınırlı bir çerçevede olsa bile, bu yazılar değişen bir toplumun değişen fikirlerinin taşıyıcılarıydı. Gazete ve dergilerin sahip, editör ve yazarları -ve okurları- bu değişen toplumun hem ürün hem de üreticileriydi. Modernleşme olarak da tanımlanan bu değişim sürecinin başlangıcı 19. yüzyılın ilk yarısına denk gelir. Osmanlı Devleti'nin İstanbul'daki merkezî yöneticileri devletin gücünün giderek azalmış olduğu görüşündeydiler. Devleti hem dış hem de iç güçler karşısında yeniden kuvvetlendirebilmek için askeri ve bürokratik ve dolayısıyla eğitsel ve hukuksal reformların gerekliliğini savundular. Avrupa'daki devletler ile araşındaki (askeri) üstünlüğe yeniden erişebilmek için Batılı teknolojiyi reddetmektense onu çalışıp öğrenmek ve kullanmak gerektiğine inandılar. (Hanioğlu, 1995: 10-23) İç güçler karşısındaki otoritelerini güçlendirmek için ise var olan bürokrasiyi ıslah edip Fransa'daki XVI. Lui'nin mutlak monarşisinin merkezî devlet sistemine benzer bir sisteme döndürmek istediler. (Zürcher, 1993: 28) Bu amaçlara ulaşabilmek için yeni okullar açıldı, dışarıdan hoca ve kitap getirildi ve öğrenciler yurt dışına gönderildi. Böylece sayıları hızla artan bir grup devlet adamı ve askerler Avrupa'daki çalkantıların sonucunda gelişen yeni fikir ve düşünceleri yakından tanıma fırsatı bulup onlardan etkilendiler. Fransa'daki Aydınlanma hareketinin pozitivizm ve onunla gelen bilime önem veren eğitimde reform hareketi, Osmanlı'da da

eğitim ile ilgili tartışmaların başlamasında etkili oldu. Osmanlı aydınlarına göre Avrupa devletleri gibi medeniyete giden yolda ilerlemek için çağdaş bilime hakim olmak bir şarttı. Fransız devrimin "*liberté, égalité, fraternité*" (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) fikirleri ile gelişen milliyetçilik akımları ise Osmanlı için ne gibi bir milliyetçiliğin söz konusu olabileceği yönünde tartışmalara yol açtı. Öte yandan, 1848 devrimlerinde ortaya atılan meşrutiyetçilikten dolayı Osmanlı aydınları da meşrutiyet ve parlamento sistemini ve dolayısıyla Padişahın pozisyonunu tartışmaya başladılar. Ayrıca Avrupa ve dünyanın başka yerlerindeki kadının toplum içindeki yeri ile ilgili tartışmalar da Osmanlılara izlerini bıraktı.

Avrupa'da gelişen bu fikirler Osmanlı basınında -bazen sansürün izin verdiğince ve imkânlar zorlanarak, bazen de sürgün yerinde bile olsa- hararetle tartışılıyordu. Kadınlarla ilgili tartışmalar ilk senelerde çoğunlukla erkek feministler tarafından kaleme alınmışsa da, 19. yüzyılın son yıllarında sayısı giderek artan kadın feminist yazarlar kendi fikirlerini okuyucularıyla paylaşıyorlardı.

Bu makalede "feminist" olarak nitelendirilen Osmanlılar, kendileri için büyük bir ihtimalle -zaten nadiren kullanılan- bu terimi kullanmazlardı. Feminizm sözünün Osmanlıda ilk defa ne zaman kullanıldığı bilinmezken, Ebüzziya Tevfik bu başlık altında 1899 yılında bir makale yayınladı ve bu makalede, bu Fransızca terimin nasıl çevrilmesi gerektiği ile ilgili sorunlardan bahsedip, aynı zamanda Avrupa'nın değişik ülkelerindeki feminizm akımları ve faaliyetleri hakkında bilgi verdi. Bu makaleye dayanan 1918'de çıkan başka bir makalesine ise yazar tarafından Nisaiyyun (kadınlara ait) başlığı verildi. (Demirdirek, 1993: 89-92; Demiroğlu, 1993) Aynı kökten gelen nisa'iyya (kadınlara ait) sözü o zamanlarda Mısır'da kullanmaktaydı. (Baron, 1994: 6)

Osmanlı Müslüman feministleri ise *kadın* sıfatını kullanmayı tercih ediyor ve örneğin *kadın hareketi*'nden bahsediyorlardı. Feminizm teriminden ve Avrupa, Amerika ve diğer ülkelerdeki feminist hareketlerden haberdar olmalarına rağmen kendilerini "feminist" olarak tanımlamazlardı. Bunun başlıca nedenlerinden bir tanesi, başka yerlerdeki hareketlere katılan ve Osmanlı basınında feminist olarak tanımlanan kadınların bazı tutucu çevreler tarafından kötülenip eleştirilmiş olmalarıdır. Muhtemelen, Osmanlı kadınlarının, bu eleştirilerde bazen ahlak dışı olarak gösterilen feministler ile kendilerinin bir tutulmasını istemediği düşünülebilir. Diğer taraftan Osmanlı Müslüman kadınları -özellikle ilk yıllarda- Batı'da feminizm olarak tanımlanan hareketin faaliyetlerini ve amaçlarını tam olarak benimsemeyip, yabancı bir hareket olarak da görmüş olabilirler. Şöyle ki, Osmanlıca yayınlarda feminizm ile bağdaştırılan faaliyetler daha çok kadın ile erkek arasındaki eşitliği ve özellikle kadınlara siyasal hakların verilmesi savunan faaliyetlerdi. Bu çerçevede örneğin İngiliz "süfrajetler" tarafından yapılan eylemlerin Osmanlı Müslüman kadınları tarafından benimsenmemiş olması mümkündür.

Çünkü bu İngiliz feministlerin ne sokakta yürümek, pankart asmak, polislerle çatışmaya girmek gibi saldırgan faaliyetleri, ne de amaçları Osmanlı Müslümanların cinsiyet düzeni ile uyuşuyordu.

OSMANLI'DA CINSIYET DÜZENI

Cinsiyet düzeni doğadan gelen bir düzen değil, toplum tarafından veya içinde oluşturulan bir düzendir. Bu yüzden bu düzen toplumdan topluma değişir. Hatta bir toplum içindeki gruplar arasında bile farklar olabilir. Nerede veya ne zaman olursa olsun cinsiyet düzeninin temelinde her zaman maskülinite ve femininite ayrımı yatar. Bu iki kavram birbirine zıt

ancak birbiriyle bağlıdır. Daha fazla kadınsı, daha az erkeksi demektir veya tersi. Erkeklik ve kadınlık, erkekliği yapan ve kadınlığı yapan toplumlarda belli stereotipler üzerinde kurulan düşünce ve beklentilerdir. Bu beklentilerin dışında davrananlar ise toplum tarafından hoş görülmez, cezalandırılır hatta dışlanır. Bu yüzden var olan bir cinsiyet düzenini kırmak hiç de kolay değildir.

Osmanlı'daki cinsiyet düzeni, başka toplumlarda olduğu gibi tek bir şekil almıyordu. Toplum içindeki millet, sınıf gibi ayrımlara göre değişiyordu. Bazı sınıflarda kadınlar için kabul görülen faaliyet ve davranışlar başka bir sınıftaki kadınlar için düşünülemezdi. Ancak Osmanlı'da Müslüman feminist olarak nitelendirilebilen kişilerin çoğu orta ve üst sınıflara aitti. Bu yüzden onların feminizmini o sınıfta var olan cinsiyet düzeni çerçevesinde algılamak gerekir. Bu düzen 19. yüzyıldaki batı toplumlarında mevcut olan orta ve üst sınıfın cinsiyet düzeninden çok farklı değildi. Ayrıntılara girmeksizin Osmanlı cinsiyet düzenine göre *ideal olarak* kamu mekânı erkeklere ait iken, kadınlara özel mekân ayrılmıştı. Erkekler evin dışındaki işlerle uğraşırken, kadınlar evin içindeki işlerden sorumlu tutuluyordu. Böylece, siyasal, ulusal, ekonomik veya askerî işler erkekler dünyasına; ev, çocuk, aile ile ilgili işler ise kadınlar dünyasına aitti. Bunun neticesinde evin gelirini sağlamak erkeğin işi olurken, tersi, yani o geliri harcamak, kadınlardan bekleniyordu. (van Os, 2002a)

Böylece Osmanlı'daki "ideal" cinsiyet düzeni, özellikle orta ve üst sınıf mensupları için oldukça katı ve değişmez görünüyordu. Bundan dolayı Avrupa ve Amerika'da yapılan bazı mücadeleler Osmanlı kadınları arasında pek tutulmadı. Örneğin kadınlara siyasi haklar istemek gibi bir mücadele Osmanlı kadınlarının çoğu için gündem dışı ve fazlasıyla "ileri" bir konuydu. Nitekim, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı kadınları tarafından yazılan yazılar bu yönde bir istek içermiyordu. Tam tersine, bu konuda Avrupa ve Amerika'da yapılan mücadelelere göndermeler yapıp kendi ülkelerinin toplumsal ve ekonomik hayatına katkıda bulunmadan siyasal haklara sahip olmaya hazır olmadıklarını açıkça ifade ediyorlardı. Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar, parlamentoya girip orada devletin işleri hakkında karar vermek, kesinlikle bir Müslüman Osmanlı kadınının işi olarak görülmüyordu.

Ancak, Osmanlı Müslüman kadınları Osmanlı cinsiyet düzenini fazla sarsmadan yani yukarıda çizilen kamu-özel ayrımının temelini bozmadan gerçekleştirilebilen değişikler istemekten de çekinmediler. Osmanlı feministleri olarak nitelendirilen bu kadın ve erkeklerin istekleri, kadına cinsiyet düzeni tarafından biçilen rolünün çerçevesinde değişiklikler yapmak doğrultusundaydı. Zaten Avrupa ve Amerika'da bu düşünce paralelindeki mücadeleler Osmanlı kadınları tarafından daha kolay benimsenebilmişti. Başlıca konulardan bir tanesi kadınlar için çok sınırlı hatta neredeyse hiç bulunmayan eğitim imkânlarının sağlanmasıydı.

OSMANLI FEMİNİZMİ VE KADIN EĞİTİMİ

Avrupa ve Amerika'da olduğu gibi Osmanlı'da da kadın ve onun toplum içindeki yeri ile ilgili en çok tartışılıp mücadele verilen konulardan bir tanesi kadın eğitimi idi. Kadın eğitimi ile ilgili bu mücadele ve tartışmalarda ortaya konan düşünceler, var olan cinsiyet düzenindeki değişiklikleri göstermesi açısından önemli birer örnektir. Ayrıca kadın eğitimini geliştirme çabalarında kadınların faaliyetleri de bu açıdan önem taşımaktadır. (van Os, 2000c)

Avrupa'da kadın eğitimi konusundaki tartışmalar 18. yüzyılda başlayıp 19. yüzyılda hız kazanmıştı. 1792da çıkan ve Mary Wollstonecraft tarafından yazılan *A Vindication of the Rights of Woman*'da (Kadın Haklarının Temize Çıkarılması), yazar kökü Aydınlanma hareketinde yatan liberal bireysellik fikirlerine uyarak insanlar arasındaki farkların doğal olmayıp toplum ve çevre tarafından yaratıldığı fikrini savunuyordu. Eğitimli bir kadının daha akıllı (rasyonel) ve namuslu olacağını ve dolayısıyla daha iyi eş, kız çocuk ve anne olacağını söyleyen Mary Wollstonecraft, aslında erkeklere hitap ettiği kitabında, bireyselliği ön plana çıkarıp erkek ile kadın arasındaki farkın doğal olmadığını ispat etmeye çalışmışsa da, böylece kadınların geleneksel rolünü kabul etmiş oluyordu.

Öte yandan 19. yüzyılda, özellikle Amerika'da, erkek ile kadın arasındaki farkın doğallığını savunan ve bundan ötürü erkeğin kadına üstünlüğünü iddia eden dinsel canlanış hareketi çerçevesinde de kadın eğitimine ağırlık veriliyordu. İyi, yani Hıristiyanlığa ve onun değerlerinin getirdiği geleneklere sıkı sıkıya bağlı anne ve ev kadını yetiştirmek üzere Amerika ve dünyanın en ücra yerlerinde kız okulları açıldı. Bu okullarda ders verebilecek hoca ve yönetici yetiştirmek amacıyla da bir dizi özel kız kolejleri kuruldu. (Melder, 1993; Stone, 1976)

19. yüzyılda Osmanlı aydınının kadın eğitimi ile ilgili tartışmalarının bu iki akımdan etkilenmiş olması muhtemeldir. Osmanlı aydınlarının başta Fransızca olmak üzere yabancı dilde yazılmış eserleri okudukları bilinmektedir. Yabancı bir dile hakim olmayanlar için ise çeviriler mevcuttu. (Male kovà, 1994) Örneğin, sonradan Paşa sıfatı alan ve Maarif Nazırı olan Münif Efendi 1860'da Voltaire, Fénélon ve Fontanelle'nin eserlerinden seçtiği bölümleri tercüme edip kitap olarak yayınladı. Bu çeviride kadın eğitiminin önemi ile ilgili bir bölüm de bulunuyordu. (Berkes, 1964: 199; Evin, 1983: 48)

Öte yandan dinsel canlanış hareketi çerçevesinde Osmanlı topraklarına gelip misyonerlik yapmak amacıyla kız (ve erkek) okulları açan Amerikalılar da bu döneme damgalarını vurmuşlardır. Başlangıçta çalışmalarını gayrimüslimlere yönelten misyonerler, 19. yüzyılın son yıllarında, okulları -sonradan kadın hareketinde öncü rol alan- Müslüman kızlara da açmaya başladılar. (Stone, 1974)

Osmanlı Devleti yöneticileri de eğitim konusunda faaliyet gösterip, Batılı tarzda bir okul sistemi geliştirmek amacıyla 1857'de Maarif-i Umumi Nezareti (Eğitim Bakanlığı) kurdular. Bu bakanlığın ilk faaliyetlerinden birisi 1859'da ilk Kız Rüştiyesini açtırmasıydı. İlgi beklendiği gibi olmadığından mı yoksa eleştirildiğinden mi bilinmiyor ancak 1862'de bir gazetede yayımlanan bir makalede bu okulun açılışı için şöyle bir neden gösterildi:

> *Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçinmek için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların dahi din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve istemediklerini yapmaktan sakınmalariyle ve iffetlerini koruyup kanaat ehli olmalariyle mümkün olacaktır.* (Ergin, 1977: 458)

Gösterilen bu nedenler dinsel canlanış hareketi çerçevesinde açılan kız okulları için gösterilen nedene çok benzemektedir. Bu hareketin çerçevesinde kız okulları "[E]ş ve anne olarak alışılmış görevlerini daha iyi bir şekilde yerine getirebilmek ve geleneksel dinsel iffetlerini korumak üzere kızların eğitime ihtiyacı olduğu" için kuruldu. (Banks, 1986: 39-47)

Kadın eğitimi ile ilgili tartışmalarda, Osmanlı'nın hem Batı özentiliğine hem

de Osmanlı'nın İslâmî kimliğine göndermeler bulunmaktadır. Batı merkezci pozitivizmin etkisi altında kalan yazarlar Batı toplumlarını uygar ülkeler arasında en ileri olanlar olarak görüyorlardı. En ileri olmalarını ise bu ülkelerde bilimsel eğitime önem verilmesine bağladılar. Zira, Osmanlıların uygarlığa giden yolda ilerlemesi ve dolayısıyla "çağdaşlaşması"[2] için eğitime de önem vermesi lazımdı. Söz konusu ilerlemenin de kadını eğitimden mahrum bırakarak mümkün olamayacağını ileri sürüyorlardı. Bu görüşü savunan yazılarda sık sık *medeniyet* (uygarlık) ve *terakki* (ilerleme) sözleri bulunmaktadır.

Öte yandan bazı yazarlar kadınların eğitim alma hakkını hatta görevini Batı'ya göndermeler ile değil de İslâmî gerekçelerle savunmaktaydılar. Onların görüşüne göre İslâmiyette kadınlara eğitim verilmesi zorunluydu. Sünnet'ten ve İslâmiyetin tarihinden örnekler vererek bu görüşü savunuyorlardı. Önde gelen Müslüman kadınların hayatı ve eserlerini anlatan makale ve kitaplar bunun birer örneğidir.

Avrupa'ya ve İslâm'a göndermeler ile talepler meşru kılınmaya çalışılmışsa da, gösterilen gerekçeler daha çok bir toplumun ve özellikle Osmanlı toplumunun kendi ihtiyaçları üzerine yoğunlaşmıştı. Kadının aile içindeki ve dışındaki görevlerinin onun bilgili olmasını gerektirdiği savunuluyordu. Kadının aile içindeki görevleri ise, Maarif Nazırı Şükrü Bey, Şubat 1913'te, İstanbul Darülfununu'nda açılan kadınlara özel kursların açılışında yaptığı konuşma ile net bir şekilde gösterildi. Ona göre kadınlara verilen eğitim onların aydın ve aydınlatan bir anne, becerikli bir yönetici ve iyi bir eş olmalarını sağlayacaktı.

Kadınlar anne olarak milletin devamını sağlıyorlardı. Anne olarak sadece çocuk doğurup büyütmüyorlardı ayrıca çocuklarının ilk öğretmeni oluyorlardı. Osmanlı Devleti'nin adeta sürekli savaşta olduğu II. Meşrutiyet döneminin özellikle ikinci yarısında anne ve çocuklarının daha sağlıklı olmaları için annelerin sağlık bilgisi sahibi olmaları daha çok önem kazandı. Kayıpları ve özellikle Müslüman kayıplarını telafi etmek için çocuk sayısının artması gerekiyordu. Savaşlar annelik ile direkt bağlı olmayan bilgiler de gerektiriyordu. Bazılarına göre kadınlara coğrafya ve tarih okutulması lazımdı. Böylece, özellikle erkek çocuklarını, devletin eski halini öğrenip kayıp topraklardan haberdar olarak, vatan için savaşıp kaybedilen toprakları geri kazanma isteğiyle büyütebileceklerdi.

Kadınlardan bilgili bir anne olmalarının yanı sıra ev işlerini bilinçli ve bilgili bir şekilde yapan bir ev kadını olmaları da istenmekteydi. Evin temizliğinden, sağlıklı yemek hazırlanmasından, lekelerin nasıl çıkarılacağına kadar bilgi sahibi olmaları lazımdı. Ancak bir ev kadınının en çok ihtiyaç duyduğu yetenek "evin ekonomik idaresi" idi. O dönemki yazarlara göre bir evin bütçesi nasıl yapılır, bir hesap nasıl tutulur gibi konular özellikle II. Meşrutiyet döneminde takip edilen ve milli ekonomiyi güçlendirmeyi amaçlayan politikalar çerçevesinde önem taşıyordu. Bununla iyi bir ev kadınının devletin ekonomisine katkıda bulunabileceği görüşü ortaya atıldı.

Evini iyi idare eden bir kadın, kocası ve ailesini de memnun eder, böylece kocasını evine bağlar ve alkol, kumar gibi kötü alışkanlıkları edinmesini engeller diye, ev idaresi ile ilgili bir kadının kabiliyetinin önemine bir gerekçe daha eklendi. Ancak iyi bir ev kadını olmak için sadece bu yeterli görünmüyordu. Kadınların kocalarıyla eğlendirici ve doyurucu bir sohbete girebilmek için de eğitimli olmaları gerekiyordu. Bu düşünce kadın-erkek ilişkileri ile ilgili fikirlerin değişime uğradığının bir simgesidir. Bu yeni oluşan fikirlere göre evlenecek kadın ile

erkeğin eğitim, yaş veya ekonomik sosyal durumları çok farklı olmamalı, daha çok arkadaş gibi ilişkileri olması ve dolayısıyla mümkün olduğu kadar aralarında ortak noktaların bulunması iyi yürüyen bir evlilik için şarttı. Eğitimli bir kadının bu şekilde mutlu bir aile oluşturup, toplumu daha sağlamlaştırmakta önemli bir rolü olduğu yazılıyordu.

Ancak başka nedenlerle eğitimin gerekliliğini hissedip bu konuda yazanlar da vardı. Kadınların evin dışında da çalışabilmesi için kadın eğitimini geliştirmek gereğini duyanlar vardı. Bunun için birkaç neden gösterdiler. Birincisi normal durumlarda çalışıp para kazanmaya ihtiyacı olmayan kadınlar, zor günlerde bazen kendilerini geçindirmek zorunda kalabilirlerdi. Bu durumda bir meslek veya belli bir yetenek sahibi olmaları lazımdı. İkinci bir neden ise daha milliyetçi bir karakter taşıyordu ve Osmanlı Devleti'nin ekonomik durumuyla ilgiliydi. Namık Kemal'in 1867 yılında yayınlanan ve kadın eğitiminin ciddi bir biçimde savunulduğu ilk yazılarından birinde eğitimsiz bir kadının vatana ekonomik bir katkıda bulunamayacağını yazdı. (Frierson, 1996; Yaraman-Başbuğu, 1992) Bu nedenin 1908'den önce çıkan dergilerde de gösterildiği halde, özellikle bu tarihten sonra daha milliyetçi bir ekonomik politika takip edildiği dönem süresince çıkan yazılarda, kadınların tüketici yerine üretici olmaları gerektiği vurgulanıyordu. (bkz. van Os, 2000a)

Böylece kadın eğitiminin öneminin çeşitli nedenler gösterilerek ispatlanması denendi. Gösterilen gerekçelerin hepsi kadınların bireysel istek ve ihtiyaçlarını gözardı etmeksizin toplumun çıkar ve ihtiyaçlarına yönelikti. Gösterilen nedenlerin büyük bir çoğunluğu ile yazarların hemen hepsi kadının rolünün aile içinde olmasını sorgulamadan kabul etmiş gözüküyordu. Buna rağmen bu istekler ve onun sonuçları cinsiyet düzeninin değişimi açısından önem taşımaktadır. Şöyle ki, bu tartışmalar kadınlara cinsiyet düzenine göre biçilen ailesel rollerin artık doğal bir yetenek değil ancak eğitim gerektiren bir tecrübe olduğunu (erkeklerin bir meslek öğrenmek için gayret sarf etmeleri gerektiği gibi, kadınların da artık işlerini iyi yapmayı öğrenebilmek için aktif olup bir gayret sarf etmeleri lazımdı) topluma kabullendirmek için bir mücadele olarak da görülebilir. Bu tartışmalar kadınların aile içindeki yerini eğitim ile değiştirip daha değerli kılmak hatta 'yükseltmek' için bir mücadele olarak da algılanabilir. Böylece bu tartışmalara katılan Osmanlı Müslüman erkek ve kadınları Avrupa ve Amerika'daki dinsel canlanış hareketindekiler gibi kadının rolünün aile içinde olup olmadığını değil o rolün içeriklerini tartıştılar. Nitekim, bu sınırlı tartışmalar kadınların toplumdaki yerinin değiştirilmesi ile ilgili daha kapsamlı tartışmalara yol açtılar. Kadınların faaliyetleri dolayısıyla ulusal ekonomiye katkıda bulunabilecekleri düşüncesi bu çerçeve içinde ilk defa öne sürüldü. Bu düşünce var olan cinsiyet düzeninde iki seviyede değişiklik anlamına geliyordu. Genelde parayı kazanan, dolayısıyla aktif ve üretici olarak gösterilen erkeğin karşısında kocasının kazandığı parayı harcayan dolayısıyla pasif ve tüketici olarak gösterilen bir kadın vardı. Birinci değişiklik, kadının tüketici olsa bile pasif değil seçici ve dolayısıyla aktif olarak gösterilmesi, ikinci değişiklik ise bir adım daha ileriye gidip kadınların potansiyel üretici olarak görülmesiydi.

Böylece, eğitim ile ilgili tartışmalarla var olan stereotipler ve ondan doğan beklentiler sorgulanmaya ve tartışılmaya başlandı. Hatta bu tartışmaların sonucunda eğitim sisteminde gerçekleştirilen ilerlemelerden dolayı cinsiyet düzeni de değişikliklere uğradı.

Kadın eğitiminin reformlarına, daha önce bahsedilen Maarif-i Umumi Nezare-

ti öncülük etti. Yaşanan bütün zorluk ve sorunlara rağmen, özellikle II. Abdülhamit ve ardından II. Meşrutiyet dönemlerinde kadın eğitimi konusunda önemli gelişmeler elde edildi. Sınırlı da olsa en azından şehir ve kentlerde daha fazla kadına eğitim alma imkânı sağlandı.

Eğitim ile ilgili tartışmaları sırasında eğitime verilen önem, kadınlara geleneksel cinsiyet düzeninin dışına adım atmak için imkân sağlıyordu. Yeni bir meslek, öğretmenlik, onlara açıldı. Ancak bazı kadınlar resmi öğretmenlik dışında, bu konuda sorunlar –maddi ya da manevi olsun– ile karşılanan kız ve kadınlara eğitim imkânları sağlamakla meşgul oluyordu.

Osmanlı Devleti eğitimin önemini anlayıp kabul etmişse de, mali imkânları hep kısıtlıydı. Kendi çıkarttığı yasalara göre kurulması gereken sadece kız okullarını değil erkek okullarını bile kuramıyordu. Bu durum Osmanlı basınında özellikle 1908'den sonra yeni bir tartışmaya yol açtı. Okul açmak sadece devletin görevi miydi? Yoksa halk, özel kişi olarak ya da dernek olarak, devletin zor durumunu kabul ederek bu konuda girişimde bulunsun muydu? (van Os, 1997; van Os, 2000c) Kadınlar kadın eğitiminin önemini kabul ederek, "zaten ikinci planda olan kız okullarını açtırmak devlete mi bırakılsın yoksa kendi ellerine mi alsınlar" diye sordular. Osmanlı kadın dergilerinde yazan kadınlarda bu konuda fikir birliği yoktu. Ancak faaliyetler gösteriyor ki her şey devlete bırakılmadı. Hem birey olarak hem de dernek kurarak kadınların kız eğitiminin geliştirilmesi için gösterdikleri gayret büyüktü. Yeni okullar açtırıldı, buna parası yetmeyenler var olan okullara maddi destekte bulundular, kızlara burs verildi, taşradan gelenler için yatakhaneler inşa edildi. (bkz. van Os, 2000c)

Kadınlar eğitimi sadece okul yoluyla değil başka yollarla da alabilirlerdi. *Eğitim sisteminin geliştirilmesinde önemli adımlar atıldığı halde kadınların çoğunun okul için ya yaşı geçmişti ya da başka nedenlerle sıradan bir okula gidemi*yordu. Bu gibi kadınlar için bilgi edinmek üzere başka imkânlar mevcuttu. Dergi ve kitaplar, özel kurslar ve konferanslar bunun örnekleridir.

Özellikle kadın dergilerinde çıkan ve bir kız veya erkek çocuğunun nasıl yetiştirildiğini, ev yemeklerinin nasıl hazırlandığını, temizliğin nasıl yapıldığını vs. ayrıntılı bir şekilde anlatan makaleler kadınları bilgilendiriyordu. Kadın dergilerinde yazanların bazıları da kadına yönelik yemek kitapları, ev ekonomisi ve aile hayatı ile ilgili kitaplar çıkarttılar. Ayrıca dergi ve kitaplar yoluyla kadınlar başka konularda da aydınlanıp daha genel bilgiye sahip olmaları sağlanıyordu. Örneğin, *Hanımlara Mahsus Gazete* matbaasında İslâmiyetin öncü kadınları hakkında ve bir kadın yazar tarafından yazılan bir dizi kitap basıldı. Bu kadın bir istisna değildi. Kadın dergilerinde çıkan yazıların büyük bir bölümü kadınlar tarafından yazılıyordu. Hatta bazı kadın dergilerinin editörleri erkekler tarafından yazılan metinleri çok kararlı bir şekilde reddetmekteydiler. (Frierson, 1996)

Bu yazılı bilgilerden ötürü kurslar açılıp konferanslar verildi. Çeşitli dernek ve kurumlar bu alanda faaliyet gösterdi. Özellikle kadınlar için kurs ve konferanslar düzenleyenlerin büyük bir bölümü kadınlar tarafından veyahut kadına yönelik amaçla kurulan derneklerdi.

Osmanlı'nın son döneminde kadın eğitimi ile ilgili takip edilen süreç feminizm açısından böylece büyük bir önem taşıyor. Birincisi, yapılan tartışmalar ile kadınlar, cinsiyet düzeniyle ön görülen rol ve görevleri farklı bir biçimde değerlendirmeye başladılar. Bu doğrultuda rol ve görevlerini kabul edip, içeriği tartışıyor ve eski hali eleştiriyorlardı. Bu tartış-

malarla kadınlara, cinsiyet düzeni tarafından belirlenen konumlarını yeniden şekillendirip biçimlendirme imkânı verildi. Ama bu imkana sarılmalarına rağmen, rol ve görevlerinin en önemlilerinin halen evin içinde olduğunu kabul ediyorlardı.

Eğitim tartışmalarının verdiği ikinci bir sonuç eğitim sistemindeki ve dolayısıyla cinsiyet düzenindeki değişikliklerdi. Kız okullarının sayısı giderek arttı. Bu artış sadece ilk eğitim seviyesinde görülmemekteydi, giderek lise gibi daha yüksek seviyede kız okulları açıldı. Ayrıca yaşı geçmiş olan veya başka nedenlerle okula gidemeyen genç kız ve kadınlara başka imkânlar yaratıldı. Bu yeni kitle, okur-yazar "aydınlanmış" kadınlar, cinsiyet düzeni ile ilgili tartışmalara aktif olarak katılmaya başlayıp ileride daha fazla isteklerde bulunup, cinsiyet düzenini daha da temelden değiştirmek için mücadele vereceklerdi. (van Os, 1997; van Os *çıkacak*).

Kadınların birbirlerine destek olup birbirlerini eğitmek için gösterdikleri gayretler cinsiyet düzeninin değişmesinde üçüncü bir adım sayılabilir. Bu adım ile özel alana ait olan ev içindeki rol ve görevlerini geçici de olsa bırakıp kamu alanına girmeye başladılar. Giriş çeşitli anlamlarda bir giriş oldu. Bir yandan kadınlar fiziksel olarak kamu alanına girdiler: kürsüye çıkıp dinleyicilere hitap ettiler. Ancak bu kamu alanı Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar kadınlara mahsus, yani erkeklerden ayrı bir alan idi ve dolayısıyla cinsiyet düzeninin getirdiği cinsiyet ayrımı bu açıdan yıkılmadı. Yazılarıyla ise, sembolik de olsa bu duvarı geçebildiler. Kadınlar tarafından genel dergi ve gazetelerde yazılan makaleler bunun bir göstergesidir. Bu yazıların ne derece cinsiyet düzenine aykırı olduğu, içerikleri ile ilgili şimdiye kadar ayrıntılı bir araştırma yapılmadığından henüz tam olarak bilinmiyor.

OSMANLI'DA KADIN DERNEKLERİ

Dördüncü yenilik olarak kadınlar tarafından başka kadınları eğitmek amacıyla kurulan dernekler sayılabilir. Osmanlı döneminde, tam sayısı bilinmemekle birlikte, yüksek bir sayıda kadın derneği kuruldu. (van Os, 2000b) Derneklerin çoğunun kurucu, yönetici ve üyeleri hakkında bilgi mevcut olmadığı halde, edinilen bilgilere göre kadın dernekleriyle meşgul olanların çoğu okur-yazar orta ve üst sınıf tabaka mensubu olan kadınlardı. Bu kadınlar tarafından yürütülen 'kadın dernekleri'nin çoğunun asıl amaçları hayırsever nitelikteydi. Derneklerin bir bölümünün ise hayırseverlikten başka amaçları da varken, o dönemdeki duruma uyum göstererek başka faaliyetlerin yanı sıra hayırsever faaliyetlerde de bulundular. Kadın dernekleri orta ve üst sınıfa ait kadınlara cinsiyet düzeninin onlar için biçtiği rol ve görevlerin dışında faaliyette bulunma imkânı verdi.

Derneklerin genelinde ve bilhassa kadın derneklerinin sayısında 1908'deki değişikliklerin ardından bir patlama oldu. 1909'da çıkan Cemiyetler Kanunu ile sayısı hızla artan bu derneklere yasal bir çerçeve verildi. Kanunda erkek-kadın ayrımı yapılmadı. Neden yapılmadığı bilinmiyor, ancak bazı yerel yöneticilerin tuhafına gitmiş olmalıdır ki merkezî yönetime bu konuda soru sormak gereğini hissettiler. Selanik'teki yöneticiler 1909'da *Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti* (Vatanı Yükseltmek için Osmanlı Hanımlar Cemiyeti) kurulduğunda, kadınların yasal olarak dernek kurup kuramadığından emin değildiler. Bunun üzere İstanbul'daki İçişleri Bakanlığına bir mektup göndererek bilgi istediler. İçişleri Bakanlığı bu konu ile ilgili Şura-yı Devlet'e (Danıştay) danıştı. Danıştay'daki tartışmanın ardından olumlu cevap geldiğinde, bu Selanik'teki yöneticilere iletildi ve dernek için izin verildi. (van Os, 2000b)



1868-1923 döneminde, yaklaşık 40 "hanımlara mahsus" yayın çıktı. Yayıncılar başta erkekken, kadın yayıncı/yazarların sayısı ve bununla beraber kadınlara geleneksel hayat bilgileri vermenin ötesinde onların haklarını dillendiren yaklaşım, zamanla gelişmiştir.

Bu olay Osmanlı toplumunda dernek kurmanın aslında bir erkek işi olarak görüldüğünü gösteriyor. Oysa *Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti* kurulan ilk kadın derneği değildi. Bilinen Osmanlı Müslüman bir kadın tarafından kurulan ilk dernek 1876'da Mithat Paşa'nın eşi tarafından kurulmuştu. Bu derneğin amacı Balkan vilayetlerinde yer alan kargaşalarda yaralanan askerlere yardım etmekti. Az sayıda olsa bile 1908'e kadar benzer amaçla birkaç dernek daha faaliyet göstermişti.

1908'den sonra sayısı hızla artan kadın derneklerinin çoğunun faaliyetlerinin de ağırlıklı hayırsever bir karakter taşıdığı halde bazılarının faaliyetleri daha geniş bir yelpazede yer alıyordu. Şöyle ki bazı dernekler birbirinden tamamen farklı girişimlerde bulunuyorlardı. Ayrıca bazı hayırsever faaliyetlerin asıl amacı hayırseverlikle değil fakat milliyetçilik ile ilgiliydi.

Hayırsever faaliyetlerde bulunan derneklerin özellikle savaş yıllarında yoğun çalışmaları vardı. Bir tarafta askerlere yardım elini uzatan dernekler vardı, diğer tarafta ise erkekleri askere gittikleri için geliri kesilen asker ailelerine destek veren dernekler kurulmuştu.

Osmanlı Hanımları Cemiyet-i Hayriyesi'nin asıl amacı özellikle yaralı askerlere yardım etmekti. Bunun için üyeleri tarafından gecelik, çarşaf, sargı gibi malzemeler dikiliyordu. Dikiş dikmek istemeyen veya imkânı olmayanlar para vererek destek oldular. Ayrıca da derneğin bazı üyeleri Balkan Savaşında hastabakıcılık yapıp şahsen yaralı askerlere de baktılar.

Askerlerin yerine orduya maddi destek veren kadın dernekleri de vardı. Donanma ve orduya askeri araç ve gereçler almak için para toplanıyordu. Örneğin daha önce adı geçen *Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti*, donanmaya destek olmayı hedefleyip zırhlı savaş gemileri aldırmak amacıyla para toplama girişiminde bulundu.

Asker Aileleri Yardımcı Hanımlar Cemiyeti ise, adından anlaşıldığı gibi, askere giden erkeklerin ailelerine gıda yardımında bulunuyordu. Fakat, bazı dernekler sadece maddi yardımla yetinmeyip, bunun yanı sıra temel yardımları da esir-

gemediler. İhtiyacı olan kız ve kadınlara meslek kursları ve atölyeler açıp aynı zamanda onlara eğitim, iş ve gelir imkânı sağladılar. (Çakır, 1994; van Os, 2000b; van Os, 1999b)

Bu derneklerin verdiği eğitimin amacı kısmen sosyal içerikli olmakla birlikte, sırf kadınları eğitip aydınlatmak amaçlı kurslar açıp konferans veren dernekler de vardı. Bazıları sadece kendi üyelerine yönelip, Amerikanvari "okuma kulübü"ne benzerken, diğerleri derneğe üye olmayan kadınları hedef seçiyordu. Selanik'te Sabiha Zekeriya Sertel ve arkadaşları tarafından kurulan *Tefeyyüz Cemiyeti* ve Halide Edib'in kurduğu *Teali-i Nisvan Cemiyeti* kendi üyelerine yönelen birer dernek olarak kuruldular. *Teali- i Nisvan Cemiyeti* daha sonra üyelerinin yardımıyla başka kadınları eğitip aydınlatmakta gayret gösterdi. (van Os, *çıkacak*)

Eğitim veren derneklerin arasında asıl amacı daha milliyetçi olanlar da vardı. İhtiyacı olan kız ve kadınlara sadece bir gelir sağlamak değil, Osmanlı ve özellikle Osmanlı Müslüman ekonomisine katkıda bulunmak ve ulusal, geleneksel el işleri yapımını yeniden canlandırmak gibi amaçları da vardı. Bunun birer örneği, sırasıyla, *Mamulat-ı Dahiliye İstihlaki Kadınlar Cemiyeti* (Yerli Mallarının Tüketimi için Kadınlar Derneği) ve *Osmanlı ve Türk Kadınları Esirgeme Derneği*. (van Os, 2000a)

Bu derneklerin açtığı atölyelerde çalışan genç kız ve kadınlar genellikle böyle bir işe muhtaç olanlardı. Toplumun alt sınıfından veya savaşla gelen darbelerden dolayı fakirleşen ve bir gelir sağlamak zorunda kalan kadınlar bu atölyelere sığınıyorlardı. İlk görünüşte bu, cinsiyet düzeninde bir değişiklik gibi görülse bile alt sınıftaki kadınlar hep çalışmıştı ve bu yüzden bu atölyelerde çalışmak onlar için bir yenilik olmadı. Tabii ki fakirleşen orta ve hatta üst tabaka mensubu kadınlar için bu bir değişiklik oluyordu. Ancak istenilen bir değişiklik olduğu şüphelidir. Onlar için çalışmak bir haktan ziyade, hayati bir zorunluluk oldu.

Kadınlara çalışma hakkı isteyen ve onun için mücadele veren *Kadınlar Dünyası* adlı kadın dergisinde yazan kadınlar ve onların kurduğu dernek *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti* idi. 19. yüzyılın son yarısında bazı erkekler, kadınların yüksek eğitim gerektiren meslek sahibi olmalarını savunmuşsa da, orta sınıftan gelen Osmanlı Müslüman kadınlar için bu 1910 hatta 1920'lere kadar neredeyse mümkün değildi. Sadece öğretmenlik onlar için böyle bir imkân sağlıyordu. Bu tabakadaki kadınların işe gidip çalışarak hayatlarını kazanmaları 19. yüzyılda var olan cinsiyet düzenine göre kabul görmezdi. *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti* ise çalışma hakkından bahsederken bu tabakaya ait kadınları hedefliyordu. Oysa "çalışma hakkı" isterken gösterilen neden yine kadının bireysel ihtiyacı veya isteği değil ülkenin ekonomik ihtiyacıydı. Kadınların boş oturmasındansa çalışarak ülke ekonomisine katkıda bulunmaları düşüncesiyle kadınlar için çalışma hakkı istediler. (van Os, 2000a)

Yine de savaşın etkisiyle ve ülkenin ekonomisini daha iyi bir hale getirmeye katkıda bulunmak umuduyla yapılan bu tartışma ve girişimler, orta sınıftan gelen kadınlara için bir fırsat idi. Orta sınıflı kadınların çalışması tartışılır hale getirildi ve böylece cinsiyet düzeninden kaynaklanan erkek-kadın ayrımında daha sonra gerçekleştirilen değişikliklere bir kapı aralandı.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kadınların dernek kurup kuramayacakları diye bir soru kalmadı. Kadın derneklerinin sayısı bu konuda şüphe bırakmadı. Cinsiyet düzeninin bu değişikliği artık kabul görmüştür. Amerika ve Avrupa'da olduğu gibi dernekler başka bir açıdan da kadınların faaliyet gösterdikleri alanı ge-

nişletti. Kadınlar sadece dernek kurmakla kalmadılar, aynı zamanda dernekleri yönetip, mali işlerle de ilgilendiler. Bundan ötürü, derneklerin faaliyetlerinde aktif rol alarak değişik etkinlikler düzenleyip destek verdiler. Atölye açıp orada üretilen malların satışını sağladılar. Fuar, piyango, sergi ve "şefkat pazar"ları düzenlediler. Böylece belirgin yeni tecrübeler kazandılar. Bu tecrübeleri sonradan, örneğin cinsiyet düzenine göre erkeklere ait sayılan siyasi alana girmek için kullandılar. Nezihe Muhittin bunu yapan kadınlardan biriydi. 1909'da kurulan Osmanlı ve Türk Kadınları Esirgeme Derneği'nin kurucularından biriydi. Ayrıca 1912'de Donanma Cemiyeti'nin kadın şubesini açtırdı. Kurtuluş Savaşı'ndan sonra kadınlar için siyasi haklar isteyip ilk (siyasi) kadın partisi kurmaya çalıştı. Ancak sonra isteklerinin fazla ileriye gittiğini gören Cumhuriyet hükümeti tarafından siyasi girişimlerinden dolayı faaliyet dışı bırakıldı. Galiba yeni -ve sadece erkeklerden oluşan- hükümet cinsiyet düzeninde Nezihe Muhittin tarafından istenilen değişiklikler için henüz hazır değildi.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin son yüzyılında gelişen Müslüman kadın hareketi, dinsel canlanış hareketinden esinlenen ailesel feminizmin özelliklerine benzeyen niteliklere sahipti. Kadının bireysel haklarına değil, toplumsal çıkarına önem verilir; erkek ve kadın farklı olup birbirinin tamamlayıcısı olarak görülürdü; kadının yerinin özellikle ailesinin içinde olduğu tartışılmazdı. Ancak kadının ailedeki yerinin içeriği ve özelliği en önemli tartışma konuları oldu. Böylece orta ve üst sınıflarda var olan cinsiyet düzeninin temelleri sorgulanmaya başlandı. Kadının aile içindeki yeri toplum açısından son derece önemli sayılsa bile, Osmanlı feministleri kadınların aile dışında da toplum açısından önemli bir rol oynayabileceğinin farkındaydılar. Osmanlı'nın son yıllarında orta ve üst sınıftan gelen kadınlar, haremliklerinden çıkıp giderek daha fazla kamu alanlarına girmeye başladılar. İlk önce yazılarıyla meydana çıktılar. Yazılarında var olan cinsiyet düzeni, sınırlı da olsa tartışıldı ve kadınların kamu alanına girmesi için toplumun alt yapısı hazırlandı. Sonradan kadınlar, hemcinslerine özel kamu alanlarına girmeye başladılar. Çeşitli faaliyetlerde bulundular ve adım adım karma kamu alanlarına girmeleri toplum tarafından kabul gördü. Böylece Osmanlı Müslüman kadın ve erkeklerinin bu konudaki faaliyetleri "musavat-ı tamme"yi savunan bir feminizm sayılmasa bile, kadınların var olan ve kabul edilen ataerkil toplumundaki yerini değiştirip yükseltmek için önemli bir rol oynadı. □

DİPNOTLAR

1 İstanbul kütüphanelerinde bulunan kadın dergileri ve içerdikleri makaleler için bkz. (1993) *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliografyası*, İstanbul: Metis Yayınları.

2 Çağdaşlaşmak burada öz anlamıyla kullanılıyor yani Avrupa gibi aynı çağ'da olmak anlamında.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm

FATMAGÜL BERKTAY

"Hiçbir günah kadınınki kadar büyük değildir diyorlar ama, kadınlar adam öldürmezler, kentleri yakıp yıkmazlar, halkı ezmezler, toprakları yağmala-mazlar, kundakçılık yapmazlar, sahte sözleşmeler düzenlemezler. Kadınlar şefkatli, nazik, yardımsever, alçakgönüllü, sağduyulu varlıklardır."

Christine de Pizan
(1365-1430'dan sonra)

"Çünki nakıs akl olur dirler nisa
Her sözin mağrur tutmakdur reva
Lik Mihri dainün zannı budur
Bu sözi dir ol ki kamil usludur
Bir müennes yiğ durur kim ehl ola
Bin müzekkerden ki ol na-ehl ola
Bir müennes yiğ ki zihni pak ola
Bin müzekkerden ki bi-idrak ola"

Mihri Hatun
(yakl. 1470-1515'den sonra)[1]

Kadınların ezilmesini ve onlara karşı ayrımcılık uygulanmasını, bilinen tarih boyunca hep görüyoruz; ama gene bilinen tarih boyunca, bu ezilmeye karşı sistemli bir karşı çıkışı her zaman göremiyoruz. Batı toplumunda bu karşı çıkış, uzun süre, dinsel bir çerçevede sürdürülüyor; kadınlar, iyice geri bir noktadan, kadının da insan olduğunun kabul edilmesi ve "lanetli Havva" imgesinin reddedilmesinden hareket etmek zorunda kalıyorlar. Hıristiyanlığın doğuşundan itibaren kadınların, Kutsal Kitap eleştirisi de ortaya çıkmış olsa bile, bu eleştiri geleneği, varolan ataerkil paradigmayı değiştirmediği gibi, kadınların düşüncesinin feminist bir doğrultuda gelişmesini de pek teşvik etmemiştir.[2]

Gelişmiş bir feminist bilincin ortaya çıkması, kadınların evlilik dışında bir ekonomik alternatife sahip olmalarına ve kendi ekmeğini kazanan anlamlı sayıda bir kadın grubunun varlığına bağlıdır. Ancak bu tür önkoşulların varolması durumunda kadınlar, ataerkil sisteme karşı düşünsel ve toplumsal alternatifler oluşturabilirler. Batı'da bu önkoşulların ipuçları 17. yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlar ve daha önceki feminist yapıtların ötesine geçen sistemli bir feminist teorinin doğuşunun da 18. ve 19. yüzyıllara tarihlenmesi rastlantı değildir. Çünkü kadınların da tıpkı erkekler gibi, kendi düşüncelerinin kültürel olarak yankı bulmasına ve onaylanmasına ihtiyaçları vardır. Manastırların dinsel, mistik ortamlarında bazen bunu buldukları oluyordu; 17. yüzyıldan itibaren ise, dinsel olmayan ortamlarda da kendi oluşturdukları küçük çevrelerde, iletişim ağları içinde bu dayanışma ve onayı bulmaya başladılar.

KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKIŞ İHTİYACI

Ancak, henüz kadınların çok büyük çoğunluğunun geçimleri için kocalarına bağımlı oldukları bir dönemde, bu tür kadın çevrelerinin ve dayanışma ağlarının üst sınıftan kadınların küçük bir grubuyla sınırlı olması kaçınılmazdı. Ekonomik, hukuksal ve siyasal iktidarın tümüyle erkeklerin elinde olduğu bir ortamda, zihinsel bakımdan en özgür, toplumun değişmesini en çok isteyen kadınların bile, bu değişimin erkeklerin etkisi ve yardımı olmaksızın gerçekleşebileceğini tasavvur etmeleri mümkün değildi. Feminist teorinin Batı'daki gelişiminin ortaya koyduğu bu noktanın metodolojik önemini vurgulamak gerekir; çünkü çoğu zaman Osmanlı feminizminin kendine özgü nitelikleri olarak sunulan özelliklerin hiç de öyle olmadığını -bu, elbette her toplumun özgül nitelikleri olduğunu reddetmek anlamına gelmez- sergilemeye yardımcı oluyor. Bu açıdan, karşılaştırmalı yöntem, "biz bize benzeriz"ciliğe (ya da "Doğu Doğu'ya benzer"ciliğe) karşı gerçekten bir panzehir.

Feminizmin doğuşu ile modernleşme, burjuva devrimi, ve "rasyonel insan"ı temel alan doğal ve evrensel haklar teorisinin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğu açık. Ne var ki, "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" bayrağını yükselten burjuvazinin "insan" soyutlaması da, yüzlerce yıllık geleneği sürdürerek, kadınları dışlayan bir nitelik taşıyordu ve yeni oluşmakta olan ulus-devletin kardeşliği, kadınları oy hakkının dışında bırakmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, "erkek kardeşlik"ti. Mutlak siyasal iktidarın sınırlandırılmasını savunan ve bu tezi doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorisiyle temellendiren Locke'a göre, kadının aile içindeki bağımlılığı doğaldı ve örgütlü toplumdan önceye tarihlenmekteydi. Yani, erkeklerin kadınlar üzerinde "doğal paternal hakları" vardı ama bu "doğal" hakkın uygar (sivil) toplum ile bir ilgisi yoktu; dolayısıyla kadınlar "*toplumsal sözleşme*"*nin tarafı değil*lerdi, bu nedenle de yurttaş değillerdi. Böyle bir zihinsel ve yapısal kurgu içinde kadınların bütün yapabildiği, eğitim hakkı talep etmekti. Bu hakkın talebi için kullandıkları argümanlar da, ister istemez, erkeklerin desteğinin kazanılmasında yoğunlaştı ve ataerkil toplumsal cinsiyet tanımlarına dayandırıldı: Kadınların eğitilmelerinin gerekçesi, "ulusun anaları" sıfatıyla ulus-devlete sadık oğullar yetiştirebilmeleriydi!

Feminizmin sistemleştirilmesine büyük katkıda bulunan ve Aydınlanma ideallerinin güçlü bir savunucusu olan Mary Wollstonecraft, "Eğer çocuklar, gerçek anlamda yurtseverliğin ne olduğunu anlayacak biçimde eğitileceklerse, annelerin birer yurtsever olması gerekir" diyordu; ama aynı zamanda annelik görevlerinin salt "basit görevler" olduğunu, "nihai büyük amaç"ın, kadının kendi yeteneklerini ortaya çıkarmak ve "bilinçli erdemliliğin onuruna sahip olmak"[3] olduğunu da söylüyor ve böylelikle Aydınlanma'nın özerk insan ve ahlak anlayışını dile getirerek, hem kendi tezine bir anlamda meydan okuyor, hem de Aydınlanma düşüncesinin içerdiği ayrımcılığı ve tutarsızlığı eleştirmiş oluyordu.

Ne var ki, ne demokratik cumhuriyetin prototipi sayılan ABD'nin kurucu önderlerinin, ne de diğer Batılı burjuva siyasetçilerinin, tutarlı olmak adına, Locke'un sözünü ettiği "paternel haklar"ından vazgeçmek ve kadınları da siyasal topluma dahil etmek gibi bir niyetleri yoktu. Hatta henüz "eğitimli kadın" imgesini bile, ailenin ve topluluğun birliğine zarar verecek bir şey gibi görebiliyorlardı. Bu koşullarda kadınlar, ABD'de de, başta eğitim olmak üzere haklarını, hep, cumhuriyetin "iyiliği"ne gönderme yaparak talep etmek durumunda kaldılar. Analar oğullarını iyi birer yurttaş olarak

yetiştirecekler ve cumhuriyetin siyasal varlığına ancak böylece katılabileceklerdi. İyi zevceler (Louisa May Alcott'un ünlü *Küçük Kadınlar* kitabından sonraki devam cildinin *İyi Zevceler* adını taşıdığını hatırlayın!) ve anneler olarak, doğrudan güç kullanmak yerine dolaylı etkide bulunmakla yetinmeliydiler.

Eğitilmiş kadınların, ailenin ve ulusun daha iyi ve erdemli anneleri olacakları tezi, Osmanlı toplumunda da 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında yansımasını bulacak ("Zincir-i cehl ve taassubu, maarifden başka hangi kuvvet kırabilir?... Rehberimiz hürriyet, müzahirimiz musavat olsun. Yaşasın vatan ve millet, yaşasın musavat ve hürriyet!"),[4] Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinde de, bazı farklılıklarla, kendisine etkin bir yer edinecekti. Bu dönemde Osmanlı toplumundaki eğitim hamlesi ile feminizmin gelişmesi arasındaki bağlantı açıktır. Dolayısıyla, Osmanlı feminizmini ele alırken 19. yüzyıl ortalarından itibaren kitleselleşmeye ve gerçek bir toplumsal harekete dönüşmeye başlayan ABD ve İngiltere'deki feminist hareket ile değil, Batı'da ondan önceki feminist düşünce ve kilise ya da kilise-dışı hayır örgütleri, özel kadın çevreleri ve iletişim ağlarının vb. oluşturduğu hareket ile karşılaştırmak gerekir. Çünkü Osmanlı kadınlarının da öncelikle gündeme almak zorunda oldukları konu, kadının eksiksiz bir insan varlığı olduğunu ortaya koymaktır.

"BİZ DE İNSAN DEĞİL MİYİZ?"

Tıpkı kendilerinden önce Batılı hemcinslerinin yaptığı gibi onlar da soruyorlardı: "El, ayak, göz, akıl gibi vasıtalarda bizim erkeklerden ne farkımız var? Biz de insan değil miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu halde kalışımıza sebeb olmuştur?"[5] Osmanlı kadınları ve onları hem destekleyip hem de söylemin ve pratiğin sınırlarını çizen erkek aydınlar, kadın eğitiminin gerekliliğini Batı'daki tartışmalara benzer biçimde kadının eş ve annelik rolünü daha iyi yapabilmesi ile temellendiriyorlar, bir yandan da milli bilincin gelişmesine paralel olarak, milliyetçi öğeler söyleme giderek daha fazla dahil oluyordu.[6] Erkeklerin, kadın hakları ile ilgilenmeleri ne yeni bir şeydi ne de Osmanlı'ya özgüydü. Fransa'da Condorcet'yi, İngiltere'de John Stuart Mill'i, ABD'de Seneca Falls Bildirgesi'nin kaleme alınmasına katılan erkekleri hatırlamak yeterlidir. Selanik Hukuk mektebi hocalarından Muslihiddin Adil'in kadınlar hakkındaki görüşleri, kadınlara siyasal haklar tanınmasını gerekli görmesiyle, örneğin Wollstonecraft'ın anlayışının ötesine geçerek, kadınlara oy hakkı tanınmasının liberal teorinin iç tutarlılığı açısından gerekli olduğunu savunan Mill'in görüşlerine yaklaşır: "Feminizmden maksad, kadınların da erkekler gibi mesalik-i ilmiye ve sınaiye, ve siyasiyeye dahil olabilmeleri, her ikisinin aynı hukuk ve vezaife haiz olmalarıdır."[7] (abç.)

Yukarıda değindiğim gibi, entelektüel ve toplumsal/siyasal yaşama erkeklerin egemen olduğu bir durumda, kadınların erkeklerin desteğini aramaları doğaldır. Ancak, Osmanlı feministleri arasında bu anlayışın ötesine geçenler ve erkeklerin gölge etmemelerini isteyenler de yok değildir:

"Evet, Osmanlı erkeklerinden bazıları bizi, biz kadınları müdafaa ediyorlar, görüyoruz, teşekkürler ediyoruz! Hatta Doktor Abdullah Cevdet Bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekil-i müdafii zan edenlere dahi tesadüf ediyoruz. Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceliğimiz, kendimize mahsus adat ve adabımız vardır; bunu erkek muharrirler, bir kadının anlayacağı ruhla anlamazlar, lütfen bizi kendimize bıraksınlar... Biz kadınlar hukukumuzu bizzat kendi 'içtihad'ımızla müdafaa edebiliriz... Erkekler bizi daima mahkum, daima esir etmişlerdir. Erkekler yüzünden çekmekte oldu-

ğumuz zulmün def'ini bugün biz erkeklerin mürüvvetinden istemeye tenezzül eder miyiz?"[8]

Bu satırlarda, Cumhuriyet dönemi Türkiye'si kadınlarının ancak 1980'lerde yeniden keşfedecekleri bir radikal ruh olduğu açıktır.

Osmanlı'da kadınlar, dergi ve gazeteler çıkararak, bu yayın organlarındaki tartışmalara, konaklar ve hayır dernekleri vb. yerlerdeki toplantılara katılarak bir "kamusal alan" yaratılmasına ve genişletilmesine katkıda bulundular. Bu olgu, kadın hareketi ile sivil toplumun oluşumu ve gelişimi arasındaki bağı vurgulamak bakımından önemli. Elinizdeki derlemede yer alan Nicole van Os'un yazısında bu konuya ilişkin geniş bilgi verildiği için burada yeniden bir döküm vermeye gerek yok; ancak Os'un yazısında ileri sürülen, II. Meşrutiyet'e gelene dek kadınların vizyonuna siyasal haklar talebinin dahil edilmemiş olmasının onların "müsavat-ı tamme" peşinde koşmadıklarını gösterdiği önermesi bence doğru değil. Siyasal hak talebi, örneğin bir Mary Wollstonecraft'ın da ufkunun ötesindedir ve içinde yaşadığı toplumun maddi koşullarıyla ilgili bir şeydir. Kadınlar için oy hakkı talebi, Batı'da da ancak 19. yüzyıl ortalarından itibaren güçlü bir şekilde dile getirilir ve 20. yüzyıldan önce de hayata geçmez. Oy hakkının büyük ölçüde, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra elde edilmesi ile, bu savaşın "topyekun" niteliği dolayısıyla cephe gerisini de çok etkilemesi ve böylece kadınların rolünü artırarak kendilerini "kanıtlamaları"nı sağlaması arasında yakın bir ilişki vardır. Türkiye bağlamı (kadınların Balkan Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'ndaki etkinlikleri) ile bir diğer benzerliği oluşturan bu noktada, mülksüz sınıfların erkeklerinin de oy hakkına kavuşmalarında, ulusal orduların kurulup bütün yetişkin erkeklerin orduya katılmasının oynadığı rolün hatırlanması gerekir.

Osmanlı toplumunda, İngiliz ya da Amerikan süfrajetlerinin eylemlerinin aynısını ve kitleselliğini aramanın doğru olmaması bir yana (kaldı ki, II. Meşrutiyet döneminde, Meclis-i Mebusan'ın açılışını kadınların da izlemesine izin verilmezse, "biz de İngiliz kadınları gibi parlamento önünde nümayiş yaparız" diye tehdit savurdukları da biliniyor!),[9] iki toplum arasında önemli benzerlikler kadar farklılıklar da olduğunu ve bu farklılıkların bazılarının kadınlar açısından can alıcı önemde olduğunu unutmamak gerekir. Çeşitli yazarların dikkat çektiği, ataerkilliğin İslâm'ın sınırlarını aştığı ve kadınların ezilmesini salt İslâm'a bağlamanın yanlış olduğu saptamasına katılmakla birlikte, [10] Osmanlı devletinin bir şeriat devleti olmasının ve İslâm'ın yalnızca dinsel alanda değil, kültürel alanda fiziksel mekâna da yansıyan etkisinin, bir özgüllük öğesi olarak, Osmanlı feminizmine ilişkin analizlere mutlaka dahil edilmesi gerektiği kanısındayım. Bunun üzerine bir de İmparatorluk milliyetçiliğinin hem devleti kurtarma, hem de İslâmcılık ile medeniyetçiliği birleştirme kaygıları eklenince, Müslüman-Türk kadınlarının özgürleşme sorununun ne denli çetrefil olduğu ortaya çıkar; bu "çetrefil"liğin, Osmanlı'nın Cumhuriyet'e aktardığı mirasın bir parçası olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bütün bu zorluklara karşın, Osmanlı kadınları da bireysel özgürlük ve onun temeli olan özerklik talebini son derece etkileyici biçimde dile getirmişlerdir. Mükerrem Belkıs Hanım'ın "Nebahat Hanımefendi'ye cevab"ı, Wollstonecraft'ın sözünü ettiği "basit ödevler"in ötesine geçen "nihai büyük amaç"a gönderme yapar gibidir:

"Hakk-ı insaniyelerinden vazgeçen veyahut 'haklarımızın, ihtiyaçlarımızın bir kısmı verilmiyor' diye hepsini bırakan, hiçbir şey istemeyen hemşirelerimiz varmış! Zararı yok, ben yine vazife-i vataniye-i insaniyemi kemal-i ifa edeceğim. Hiç

kimse istemesin, yalnız başıma ben isteyeceğim. Onu istememek insanlığıma bence bir hıyanettir."[11]

Bu, herhangi bir araçsallık konumundan değil de, doğrudan "hakk-ı insaniye"den kaynaklanan eşitlik talebi, özerk bir insan varlığı, bir birey olma talebinin haykırılmasıdır ve bir kez dile getirildikten sonra toplumda yankı bulmaması da mümkün değildir!

Osmanlı toplumsal değişimine ilişkin analizler, haklı olarak devletin ayrıksı ve dinamik rolüne dikkat çekerler ve bu özelliğin bir sonucu da, toplumsal değişimde bireyden çok topluluğun vurgulanmasıdır. Bu analizlerden yola çıkıldığında, Osmanlı'daki Müslüman kadın hareketinin,[12] kadının bireysel haklarından çok toplumsal çıkarına (ve özel olarak da toplumun genel çıkarına) önem verdiği sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu özelliğin de gene, salt Osmanlı'ya (ya da daha genel bir düzlemde Orta Doğu devletlerine) özgü olmaktan çok, kadın sorununa özgü olduğu saptanabilir. Kadınların "topluluğun ruhu"nu simgelemeleri, dolayısıyla da topluluğun kurtuluşu ya da ilerlemesi kadar, çürümesi ve gerilemesiyle özdeşleştirilmeleri, Batılı ya da Doğulu olsun ataerkil düşüncenin genel bir özelliğidir. Mükerrem Belkıs Hanım gibi kadınların önemi de, bu düşünceye baş kaldırarak bireyleşme yolunu açmalarından ileri gelmektedir.

ATAERKİLLİK: SÜREKLİLİĞİN ZEMİNİ

Tarihin, süreklilikler ile kopuşların birlikteliği olarak kavranması, biraz klişeleşmiş bir açıklama olsa da, geçerliliğini koruyor. Kültür, ideoloji ve genel olarak zihniyet dünyası söz konusu olduğunda ise, süreklilikler özel bir önem kazanıyor. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet Türkiye'sinde hem feminizmin hem de antifeminizmin, Osmanlı'nın mirasını güçlü bir şekilde yansıttığını söyleyebiliriz. Üstelik bu, yalnızca zihniyet değil, daha yapısal özellikler açısından da geçerlidir.

Osmanlı hukukunda kadın-erkek eşitsizliği, kadının aleyhine olarak, kurumsallaşmış durumdaydı. Ne var ki bu, bütün geleneksel toplumlara özgü bir durumdur; üstelik modernleşme de, bu durumun otomatik olarak düzelmesine yol açmaz. Her yerde, kadınların özsel insanlıkları, hakları ve eşitlik talepleri etrafında yoğun tartışmalar ve mücadeleler vardır ve sorunun ne yönde çözüleceği, toplumun maddi koşulları kadar bu mücadelelerin çapına ve niteliğine bağlıdır.[13] Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında yaşanan değişimler, kadınlar açısından bir yandan eşitlik yönünde adımlara yol açsa da, diğer yandan bu eşitliğin çerçevesinin devlet tarafından çizilmesine ve deyim yerindeyse kadınlar üzerinde yeni bir "efendi"nin de ortaya çıkmasına yol açtı. Bu, gene bütün ulus-devletleşme süreçlerinde görülen bir olgudur ve kadınlar üzerinde ikili –hem olumlu, hem olumsuz- bir etki yaratmaktadır.

Tanzimat sonrasında kadın-erkek eşitliğinin konu edildiği ilk yasalardan biri, arazi üzerindeki miras işlemlerinde erkek ve kadına eskiye göre eşitlik getiren hükme yer veren Arazi Kanunnamesi'dir (1856). Bu kanunla, "ölenin kız çocukları erkek kardeş yoksa, diğer paranteldeki erkeklere rağmen arazide erkek çocuk gibi eşit pay alacaktır."[14] İngiltere'de evli kadınlara mülkiyet hakkının tanınması ancak 1882'dedir. Oysa Osmanlı'da, İslâm hukuku uyarınca, evli olanlar da dahil olmak üzere kadınların mülkiyet hakları -erkeklerle eşit düzeyde olmasa bile- tanınmaktaydı ve bu, Batı ile önemli farklılık noktalarından biriydi. Şimdi de Arazi Kanunnamesi, bir adım ileri gitmektedir ama, İlber Ortaylı'nın belirttiği gibi, kanun yaygın bir uygulama getirememiştir. (Bu arada, Mecelle'nin, kadının tanıklığı konusundaki İslâmî anlayışı değiştirmeden koruduğu ve bir erkeğe karşı



II. Meşrutiyet döneminde kız-erkek karışık lise... Kadınların/kızların da "aydınlatılması" gerektiği fikri bu dönemde meşrulaştı. Eğitim, bu dönemde Osmanlı modernleşmecileri için sihirli bir âlet olarak görülüyordu. Hemen her düşünce hareketi, eğitime ilişkin bir kurama sahipti.

iki kadının tanıklığını kabul etmeyi sürdürdüğünü de hatırlamak gerekir.)

İslâm hukukunun geçerli olduğu bütün toplumlar gibi Osmanlı'da da, kentsel mekân, cinsiyete göre keskin bir biçimde ayrılmış durumdaydı ve Tanzimat dönemine dek kadınları konu alan uyarı ve yasaklamaların, öncelikle giyim-kuşam ve kadınların gezinti yerlerindeki, alışveriş sırasındaki vb. davranışlarını düzenleyenler olduğu görülmekteydi. Aynı tür kısıtlamaların Tanzimat sonrasında çıkarılan yasalarda da varlığını sürdürdüğünü biliyoruz.[15] Bu, kadını "mahrem" sayan ve dolayısıyla da kamusal alandaki varlığını "zorunluluk" halleriyle sınırlayan, engellemediği durumlarda da katı bir biçimde denetlemeye çalışan[16] bir anlayıştır. mekânın cinsiyete göre bölünmesinin mimarideki ilginç yansımalarından biri, Mecelle'ye göre, kadınlara ait yerler (makarr-ı nisvan) olarak kabul edilen mutfak, kuyubaşı ve avluların bir başka evden görülmesinin "zarar-ı fahiş" sayılmasıdır.[17]

Kadınların kamusal alana çıkmalarını ve giderek siyasal haklarına da sahip yurttaşlar haline gelmelerini sağlayan Cumhuriyet toplumu ile Osmanlı toplumu arasındaki en önemli kopuş, kendisini işte burada gösteriyor. Bu, bazı yazarların kadının toplumsal yaşama "fırlatılışı"ndan söz etmesine yol açan gelişmedir, ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadınların durumunun incelendiği her anlatıda önemli bir kopuş noktası olarak yer almak zorundadır. Ne var ki, bir yanıyla toplumsal yaşamda bir travma yaratacak kadar derin olan bu kopuş, diğer yanıyla da ataerkillik temelinde şekillenen zihinsel ve yapısal sürekliliklerle çevrilidir. Bu, İslâmî ataerkilliğin yerini Batılı ataerkilliğin,[18] ya da daha net bir ifadeyle, ulus-devlet ataerkilliğinin almasıdır. Bu eskinin yeniyle, geleneksel cinsiyetçi varsayım ve kuralların ulusçu, seküler ayrımcılıklar ve yeni toplumsal cinsiyet kalıplarıyla eklemlenmesinin de ilginç bir örneğini oluşturmaktadır.

Tanzimat sonrasındaki Kanun-u Ceza'nın çeşitli hükümlerinin incelenmesi ve sonraki Türk Ceza Kanunu ile karşılaştırılması bu açıdan anlamlıdır. Kanun-u Ceza, 54. Maddesi'nde ceza görme konusunda erkeklerin kadınlarla farklı olmadığını

söylese de, zina ile ilgili olan 188. Maddesine göre, bir erkek zevcesini ya da "mahreminden" birini bir kişi ile "fi'l-i Şen'i" icra ederken görüp ikisini birden öldürürse "mazurdur". Eğer zina eden bu kadın öldürülmekten kurtulur da yargılanırsa, üç aydan aşağı ve iki seneden yukarı olmamak üzere hapisle cezalandırılır (Madde 201 zeyli). Oysa, zevcesiyle birlikte oturduğu evde başka bir hatun ile zina durumunda olan ve karısının şikayeti üzerine bu işi yaptığı anlaşılan koca, sadece beş mecidiye ile yüz mecidiye altını arası bir cezaya çarptırılır (Madde 207 zeyli).[19]

Türk Ceza Kanunu'nun son yıllara kadar geçerli olan 440 ve 441. maddelerine baktığımızda, zina suçunun "Adabı Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhine Cürümler" başlığı altında düzenlendiğini, yani eşinden başka bir kişiyle cinsel ilişkide bulunan erkek ya da kadının esas olarak aileye (toplumsal kuruma) karşı suç işlemiş sayıldığını görüyoruz. Ancak, evli kadının zina suçunu işlemiş sayılması için kocasından başka bir erkekle bir kez cinsel ilişkide bulunması yeterliyken (TCK md. 440) evli erkeğin aynı suçu işlemesi için "karısıyla birlikte ikamet etmekte olduğu evde yahut herkesçe bilinecek surette başka yerde karı-koca gibi geçinmek için başkasıyla evli olmayan bir kadını tutmakta..." olması gerekmekteydi (md. 441)

İki ceza kanunu arasında, erkeğin sahip olduğu ayrıcalığın derecesi açısından elbette fark vardır ama, TCK' nın içerdiği ayrımcılığı meşrulaştırmak için kullanılan ataerkil argüman açısından fazla bir fark olduğu söylenemez ve asıl ilginç olan da zaten budur: "...kadının zinasının nesebe hile karışmasına yol açacağı, bunun ise aile düzenini tahrip edeceği, kocayı şerefsiz ve kamuoyu karşısında gülünç duruma düşüreceği..."[20] TCK 440 ve 441. maddeler artık geçerli olmasa bile, halen geçerli olan ve gene "genel adabı ve aileyi" ön plana çıkaran 8. Bölümde düzenlenen maddelerde, aynı ataerkil bakışın egemenliği açıkça ortadadır.[21]

Bütün bu maddelerde egemen olan anlayış, kadını özerk bir insan varlığı değil de baba ya da kocanın mülkü sayan ve kaçırılması, tecavüze uğraması vb. hallerde kendisinin değil, ona "sahip" olanların mağdur olduğunu kabul eden binlerce yıllık ataerkil anlayıştır.[22] Bu bağlamda, Ortaylı'nın dikkat çektiği, Osmanlı toplumunda örf ile şeriat arasında varolan ikiliğin, Cumhuriyet döneminde de medeni kanun ve ceza kanunu ile gelenek arasında varlığını sürdürdüğü görülmekle birlikte,[23] belki de daha ilginci "geleneğin" bu yeni yasalarda kendine böylesine kolay yer bulmasıdır. Bunun bir açıklaması, kadınların kamusal alana çıkmalarına izin verilmesinin erkeklerde yarattığı derin korku ve tehdit duygusunu, psikolojik travmayı hafifletmek ve ataerkilliğin "endişesi"ni gidermek olabilir. (Burada, sadece şeriatı ataerkillikle özdeş tutmadığımı vurgulamak isterim; "örf"ün kendisi ataerkil olduğu gibi, örneğin 19. yüzyıl İngiltere'sinde kadına ve aileye ilişkin birçok kural ve uygulamanın da Osmanlı toplumuyla büyük benzerlikler taşıdığını hatırlamak önemlidir.)[24]

Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki sürekliliklerden bir diğeri, 19. yüzyılda aile ve evlilik kurumunun, giderek daha fazla, devletin koyduğu hukuksal kurallardan etkilenmesidir. Bu dönemde her alanda yapılan kanunlaştırma ve kodifikasyon faaliyeti, İslâm devletinde bir "hukuki Romanizasyon" devrini de başlatmış ve Cumhuriyet devrinde Kanun-u Medeni'nin kabulüyle bu Romanizasyon süreci tamamlanmıştır.[25] Söz konusu sürecin aileyi ve evlilik ilişkilerini kapsayan kısmı, kadınları özel olarak ilgilendirmektedir, çünkü devletin modernleşmesine paralel olan bu süreç, kadınların bir yandan hukuksal güvenceye kavuşmalarını sağlarken, diğer yandan da onların devletin aile

ve nüfus politikasının araçları olmalarına yol açmaktadır.

Bu olgu, ulus-devlete geçen bütün toplumlara özgüdür ve ulus-devletin eril niteliği dolayısıyla kadınlar ile erkekler üzerindeki farklı etkisiyle ilgilidir. Ancak, çeşitli yazarların dikkat çektiği ve Osmanlı açısından özgül olan nokta, aile ve evlilik hukukundaki değişimin, devletin topluma nüfuz etme ve toplumu biçimlendirme amacı açısından oynadığı roldür. Mehmet Ö. Alkan, "hiç kuşku yok ki, hukuk, devletin hukukudur, toplumun değil. Hukuk devlet için misyon yüklenmiştir, denetleyici ve yönlendiricidir" derken önemli bir noktaya işaret etmektedir. Deniz Kandiyoti ise, bu saptamayı daha geniş bir bağlama oturtarak, çeşitli üçüncü dünya ülkelerinde bağımsızlıktan sonra kurulan devletlerin aile, eğitim, istihdam ve nüfus kontrolü alanlarında uyguladıkları müdahaleci politikaların çok sınırlı bir etki yapabilmesinin nedenini, öncelikle, bu politikaların, demokratikleşme ve kadınların cins çıkarlarını bağımsız olarak savunabilecekleri bir sivil toplumun oluşumuyla paralel gitmemiş olmasına bağlamaktadır.[26]

Tanzimat sonrasında evliliğin giderek daha fazla hukuksal işlem konusu olması, ve kolaylaştırılması, devletin, yerel geleneklerin yarattığı sorunları çözme çabasının (örneğin Mayıs 1844 tarihli bir ferman, kız çocuklarının kendi hür iradeleriyle evlenebilmelerini ve başlık gibi ödemelerin yapılmamasını emrediyordu)[27] yanı sıra nüfus artışını sağlamak amacı taşıyordu. Bu politika II. Meşrutiyet döneminde de İttihat ve Terakki yönetimi tarafından devralınacaktı...[28] Ama bir yandan kadınların kamusal alana çıkmaları teşvik edilmekte, diğer yandan "ya denetimden de çıkarlarsa?!" korkusuyla bu "çıkış", devlet politikaları tarafından denetlenip sınırlandırılmaktaydı. Bu, merkezî denetim mekanizmalarının en etkili olanları, her yerde olduğu gibi burada da, nüfus ve istihdam politikalarıydı. Böylece, Tanzimat döneminde başlayan ve giderek gelişen eğilim sonucunda, eskiden "özel" alan kapsamına giren aile "kamusallaşarak" "milli aile"ye doğru yönlendirildi. Aile, ulus-devletin nüvesi, "aile ahlakı" ise ulusal dayanışmanın çimentosu olacaktı. Bu anlayışın solidarist ve toplulukçu bir yönseme taşıdığı açıktır ama, İttihatçıların "yeni hayat" ve "içtimai inkılap" amaçlarında da yansımasını bulan, dönüşümcü ve eşitlikçi söylemlerinin Osmanlı feminizmine ortam hazırladığı da aynı derecede açıktır.[29] Nitekim *Kadınlar Dünyası*, Ziya Gökalp ile aynı fikirdedir: "Memleketimizde bir inkılap geçiriyoruz. İnkılab-ı siyasiyeyi yaptık fakat bir de inkılab-ı içtimaiye lazım. İşte bu inkılab-ı içtimaiyeyi ancak aile hayatını ıslah etmekle yapabiliriz."[30] Osmanlı feminizmi ile II. Meşrutiyet'te belirginleşen Türk ulusçuluğu arasındaki kesişme noktasıdır, bu.

Üstelik bu eğilimi, henüz imparatorluk ulusçuluğunun egemen olduğu daha erken dönemlerde de izlemek olasıdır. Yavuz Selim Karakışla, Osmanlı kadın dergilerinin, her ne kadar cins ve mezhep ayrımı yapmadıklarını iddia etseler de, kendilerine seçmiş oldukları hedef kitlenin gayrimüslim azınlık kadınlarından değil, yalnızca varlıklı katmanları okur yazar kadınlardan oluşan Müslüman kadınlar olduğuna işaret ediyor. [31] Bu saptama, feminizmin ilk dönemlerinde esas olarak eğitimli kadınlara hitap ettiği ve eğitimli kadınların da üst ve üst-orta sınıfa mensup oldukları hatırlandığında, feminist hareketin başlangıcında bütün toplumlar açısından genelleştirilebilir. Önemli olan, hareketin buradan sonra nasıl bir yol aldığı ve kimlerle ittifak yaptığıdır. Ulus-devletleşmenin geç kaldığı toplumlarda, kadınların, egemen ideoloji olan ulusçuluğun fazlasıyla etkisinde kaldıkları ve kadın hareketine bu ideolojinin damgasını vurduğunu görebiliyoruz. Bu

bağlamda, son zamanlarda feminist yazında sıkça rastlanan, Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki farklılığı vurgulayarak ulusçu yönsemeyi salt Kemalist dönemin özelliğiymiş gibi ele almanın yanlış olduğu kanısındayım. "Kadın" meselesi, Cumhuriyet öncesinde de milliyetçi projenin bir parçasıdır ve hem Osmanlı hem de Cumhuriyet feminizmine esas rengini veren bu olgudur.[32]

Sabiha Zekeriya'nın, kadınlara oy hakkını savunurken gösterdiği gerekçe, başka söze gerek bırakmayacak kadar açıktır: "Biz de bu vatanın evladı, bu memleketin hayatı, istiklali için en ağır fedakarlıklara katlanan, yavrularını canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa ölen çocuklarımızın namına bizim de söyleyecek sözlerimiz vardır. Evlatlarımızın kanını asırlardan beri emen bu toprağa herkesten ziyade merbutuz. Vatana karşı olan kayıtsızlıklarını ilan eden anasırı musirren intihabata iştirake davet ederken bizleri ihmal etmek hem günah, hem cinayettir."[33] (abç.)

BABANIN MUTLAK EGEMENLİĞİNDEN ERKEK-KARDEŞLER CUMHURİYETİNE

Milli bilincin oluşmaya başladığı çeşitli toplumlarda, yeni toplumun birleşmesini, uyanmasını, kurtulmasını ya da yaratılmasını sağlayacak milli kimlikler ile onları uygar toplumlar arasına katacak milli bir ilerleme ve gelişme çizgisi arayışı vardır ve bu toplumlarda ortak bir strateji, kadınların milli geçmişin inşasına, hatta "uydurulması"na dahil edilmesidir. Ne var ki, bu noktada modernleşmeci vatansever erkekler çözümü zor bir ikilemle karşı karşıya kalırlar. Ziya Gökalp'te de gördüğümüz gibi, ideal "milli kadın" imgesi milletin uzak bir geçmişte sahip olduğu erdemleri kendinde toplasa da, "çağdaş kadın" bu ideale pek uymaz.[34] Varolan "edilgen ve geri kalmış" kadınları kurtarmak gene -ne yapsınlar!- erkeklere düşer, ama bir yandan da "ideal kadın"ı birleştirici bir simge olarak kullanarak içine düştükleri ikilemden kurtulmaya çalışırlar. Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilmiş, diğer yandan da bu rolün sınırları erkekler tarafından sıkıca çizilmiştir ("ideal kadın" ile "varolan kadın" arasındaki çelişkinin ataerkil "çözümü"!). Modernleşmeci erkeklerin, geleneksel mutlak otoriteye (babanın ve sultanın otoritesine) baş kaldırırken "kız kardeşleri" ile ittifak yapma arayışında olduklarını görebiliyoruz. Ancak bu, sorunlu bir ittifaktır. Babanın ve yaşlı kuşağın mutlak iktidarının yıkılmasında, oğullar kadar kızların da çıkarı vardır ama, psikanalitik teoriden alıntı yapacak olursak, modernitede ayrıcalıklı "ego", "erkek-kardeş"in egosudur ve yeni toplum da oğulların yönetimindedir.

Oğulların kurduğu yönetim, bir "erkek-kardeşler rejimi" ya da bir "erkek-



"Hürriyet timsali" kartpostal kadını... Kadının milli simge kisvesiyle görünürlük kazanıp o simgesellik üzerinden kutsallaştırılırken, öznelikten uzak tutulduğu toplumsal konumunun naif bir habercisi...

kardeşler cumhuriyeti"dir. Bu cumhuriyete, kız kardeşlerin katılmasına izin verilse bile, bu ancak, erkek-kardeşin koyduğu sınırlar dahilinde olabilir. Daha vahimi ise, modernitenin "yeni adam"ının, erkek olmak için reddetmek zorunda olduğu "öteki"nin artık annesi değil, kızkardeşi olmasıdır![35] Bu "öteki"nin oluşturduğu tehditle başedebilmek için modernleşmeci "yeni adam", yeni dönemin kadınının -kız kardeşin- kimliğini belirli kalıplar içinde tutmak ve ehlileştirmek ihtiyacındadır.

Gerçi, erkek kardeşin rejimine isyan eden ve kendi bildiğini okumaya kalkan kız kardeşler de yok değildir;[36] ne var ki, "asi" ya da "itaatkâr" olsun, her iki "kız kardeş" tipi de ulusçuluğu içselleştirmiştir ve ulus-inşasına ancak simgesel olarak dahil edilmek, ikisi açısından da ortak bir kaderdir. Mehmet Emin Bey, "Yeni düzen, Türk kadınının ruhunu canlandırmıştır. Eski düzen, kadını salt aile ocağına bağlarken, Yeni düzen kadını vatan ocağına bağlamıştır"[37] derken temel noktaya işaret etmekte, Halide Edip hanım ise, "bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir...Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat mühim ve muhteremdir" diyerek aynı anlayışı dile getirmektedir.

Cumhuriyet dönemi "kadın sorunu"nun parametreleri, II. Meşrutiyet'ten başlayarak Kemalist Cumhuriyet'e uzanan Türk ulusçuluğunun özgül tarihsel koşullarınca şekillenmiştir. Batılılaşma, ulusçuluk ve İslâm arasındaki gerilimler hâlâ çözülmediği gibi, günümüz siyasal tartışmalarında da merkezî bir rol oynamaya devam etmektedir. Burada sorun, Türk modernleşmesinin "birey"i temel almamasından ibaret değildir; sorulması gereken soru, "birey"i temel alsaydı, durumun kadınlar açısından farklı olup olmayacağıdır. Carole Pateman'ın dediği gibi, ulus-devlette kadınlar formel olarak sivil yurttaşlar olarak kabul edilseler bile, somut dişil varlıklar olarak, hiçbir zaman erkeklerle aynı anlamda "birey" olmaları mümkün değildir: "Somut [bedenleşmiş] kimliği ciddiye almak, eril üniter bireyin bir yana bırakılmasını ve biri eril diğeri dişil iki kişiye yer açılmasını gerektirir".[38] Ulusçu söylemin, vatanı çoğunlukla bir kadın bedeni olarak temsil ettiği ve erkek kardeşlerden kurulu olan ulusta, erkeklerin birliğine dayanan bir ulusal kimlik inşa ettiği[39] hatırlandığında, Pateman'ın sözleri daha da çarpıcı bir gerçeklik kazanmaktadır.

Rousseau, yeni ve özgür bir toplumun kurulabilmesi için öncelikle "yeni insan"ın yaratılması gerektiğini savunmuştu, ama modernleşmenin "yeni insan"ı erkekti; üstelik de bu "yeni erkek", "eski erkeğe" inanılmaz derecede benzemeye devam ediyordu! Türkiye Cumhuriyeti'nin "yeni kadın" kalıbını belirlemeye girişenler de kendilerine "Yeni Adam" adını verseler bile, hiç de yeni olmayan bir erkek kimliği çiziyorlardı ve burada asıl ilginç olan, Batıcı/modernleşmeci erkekler ile gelenekselciler arasında fazla bir fark olmamasıydı. Cumhuriyet'in resmi ideolojisi kadınların kamusal alana çıkmalarından, meslek sahibi olarak ev dışında çalışmalarından yanaydı. Ama dönemin kadın konusundaki algılamasına biraz daha yakından bakıldığında, gelenekselci kalıp ile modernleşmeci kalıp arasında, toplumsal cinsiyet rolleri açısından temel bir farklılık olmadığı görülür. Kemalist erkeklerin hayalindeki "yeni kadın"da, "ailevi, içtimai, milli vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" bir varlıktı. Kadının en belirgin meziyeti, fedakârlığı ve feragatiydi. Erkeklerin bu konudaki açık sözlülükleri, sorgulanmayan bir iktidar konumuna özgü cüreti yansıtmaktadır: "Bize göre, kadın ne kadar diğer 'mevcut'lar için fedakar olur, ne dereceye kadar bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet

ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetin kuvvet ve ahengi de o nisbette ziyade olur."[40]

Batıcı modelin, kadına, aile ve özel alandaki "doğal" görev ve sorumluluklarının yanısıra, bir de toplumsal alanda fedakârlık ve sorumluluk yüklediğini görüyoruz. Bu, kadınları "çifte yük"le karşı karşıya bırakırken, erkekler açısından da yeni bir kimlik bocalamasına yol açmakta, erkek kendisini bu "yeni kadın" karşısında "küçülüp silinmiş" hissetmektedir: "Kadın fikri hayatın ra'şesiyle uykusundan silkinerek ufkun altınları üzerinde yükselip büyüdükçe, erkek geceye düşen şekiller gibi süratle kararıyor, küçülüyor, siliniyor."[41] Kadının kamusal alana "fırlatılması", erkeği ailenin "tek ekmek getireni" olma konumundan çıkarmış ve bu nedenle de iktidarının temelinde bir gedik açılması tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır. Değişen toplumsal koşulların erkeklik kimliği üzerinde yarattığı tehdit algılaması karşısında modernleşmeci erkek, ulusçu/Batıcı kızkardeşiyle özgürleşim noktasında ittifak yapamazken, ataerkil kalıplar konusunda kendisini gelenekçi/İslâmcı erkek kardeşine daha yakın hissetmekte ve bu, bilincinde ve kişiliğinde bir yarılmaya yol açmaktadır. Ulusun inşasına yalnızca simgesel olarak katılmasına izin verdikleri "kızkardeşler"ini "ötekileştirerek" onları "iyi zevcelik ve annelik"le sınırlandırmak için ellerinden geleni yapan Kemalist babaların, bir yandan da kızlarını bağımsızlık yönünde desteklemeleri, onları güçlendirmeye çalışmaları, belki de bilinç altında, bu şizofrenik bölünmeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir çabaydı!

"Yeni adam"ların kendi içlerinde yaşadıkları bu bölünmeye karşı, "Cumhuriyet'in anaları" katmerli (hem içsel, hem de dışsal) bir bölünme yaşıyorlar ve milli bilincin uyanma dönemlerine özgü "varolan kadın" ile uzak geçmişteki "ideal kadın" arasındaki karşıtlık, Cumhuriyet sonrasında İstanbul kadını/Anadolu kadını, kentli kadın/köylü kadın, asri kadın -"tango"-/iffetli kadın, modern kadın/geleneksel kadın vb. karşıtlıklarda somutlaşıyordu. Bu bölünmenin kadınların içine de yansımaması mümkün değildi; nitekim, "iffetlilik ile alaturkalık korkusu"[42] arasında sıkışıp kalan Cumhuriyet kadınlarının kamusal alana çıktıklarında farklılıklarını ve cinselliklerini bastırmak zorunda kalmaları, ne yapsalar ulusun "öz evlatları" olamayacakları algılamasıyla birleşerek derin bir karamsarlığa yol açacak ve içinde yaşadıkları bireysel/toplumsal koşulları sorgulama açmazında onları "ölmeye yatmak" zorunda bırakacaktı. [43]

Batı'da, kadınlararası dayanışmanın tarihsel olarak ulusçu dalganın geri çekilmesinden sonra yaşanmış olması ve sosyal haklar, üreme hakları vb. için mücadele eden kadın hareketlerinin, bu süreç içinde soyut yurttaşlık anlayışının içinde barındırdığı eşitsizlikleri sergilemiş olması dikkate değerdir. Sömürgecilik karşıtı hareketlerde ise, feminist programların milli bağımsızlık davasına kurban edildiği ve kadınların eski "evsel" rollerine geri dönmek zorunda bırakıldıkları görülür.[44] Her zamanki gibi "arada" bir konumu olan Türkiye'de, Cumhuriyet sonrasında kadınlar, dinsel ve etnik cemaatlerin baskısından önemli ölçüde kurtulma ve kamusal alana girme olanağı buldular. Bu onlar açısından, küçümsenmeyecek bir kazanımdı ve kadınların modernleşmeci/ulusçu projeye sıkıca sarılmalarının da -anlaşılır- nedeniydi. Bu bağlamda Kemalist projeye katılan kadınların kendilerini var etme yönündeki bilinçli seçimlerini ve öznelliklerini dikkate almak, cumhuriyetin ilk yarım yüzyılındaki sorgulama eksikliği kadar, daha sonra dile getirilen hayal kırıklıklarını ve muhalefeti de anlayabilmemizi sağlar.

Çünkü ataerkil yapının ve ideolojinin bütün baskısına karşın, "Cumhuriyet'in

anaları"nın yetiştirdiği kızlar -"kurucu babaları"nın da desteğiyle!- eğitim olanaklarına kavuşup meslek sahibi olabildikleri için kendi ayakları üzerinde daha fazla durmaya başlamışlar ve bu olgu, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, onların da eleştirel bir bilinç geliştirebilmelerinin temel dayanağını oluşturmuştur. Cumhuriyet'in ilk yarım yüzyılında kendilerine biçilen rolleri ve aynılaştırıcı (eril) yurttaşlık anlayışını sorgulama konusunda çekingen davranmış olsalar da, edebiyat yapıtlarının da ortaya koyduğu gibi, daha bu dönemde zihinlerinde ve ruhlarında soru işaretleri ve huzursuzluklar belirmiş, soruları açıkça dillendirip egemen ataerkil kalıplara meydan okumak ise, onların kızlarına düşmüştür. Ne var ki, 1980'lerde uygun toplumsal/siyasal/ideolojik koşulların bir araya gelmesiyle oluşan ortamda böylesi bir meydan okumaya girişen kadınların kendileri, 1990'lar Türkiye'sinde, tıpkı tek bir aynılaştırıcı "yurttaş" kategorisine yöneltilen sorgulama gibi, tek bir "kadın" kategorisine yöneltilen eleştiri ve meydan okumayla karşı karşıya kalmışlardır. Artık, farklılık taleplerinin ve kimlik politikalarının geçerli olduğu postmodern bir iklimde, gerçekten de "İslâmcı feministlerin, Kürt feministlerin, Kemalist feministlerin, radikal feministlerin, sosyalist feministlerin, şehirli kadınların, gecekondulu kadınların, köylü kadınların, kısacası tüm kadınların 'kız kardeşlik' adı altında ortak bir paydada birleşmeleri imkânsız gibi görünmektedir."[45] Bu, yalnızca "Türk feminizmi"nin değil, "Türk modernleşmesi"nin de yeni ve belirsiz bir döneme girdiğine işaret etmektedir. ❐

DİPNOTLAR

1 "Kadınlar eksik akıllı olur derler. Bundan dolayı onların her sözünü boş saymak yerinde olur [derler]. Mihri duacınızın zannı budur ki, olgun ve akıllı kişiler şu sözü söyler: Becerikli bir kadın, beceriksiz bin erkekten iyidir. Zihni açık bir kadın, anlayışsız bin erkekten iyidir." Akt. S. Faroqui, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997, s. 137.

2 Bkz. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, New York, 1993, s. 274-283.

3 Aynı yerde, s. 51, akt. Lerner, s. 136.

4 "Cemiyet-i Hayriye-i Nisvaniye ve Sergide Zekiye Hanımefendinin Nutku"ndan, Kadın, 10 Kanun-i Evvel, 1324, no. 10, s. 12-14; akt. Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, Bahar 1991, s. 141.

5 1868'de yayına başlayan *Terakki* gazetesinde yazan Rabia hanım; akt. Serpil Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi, s. 24. İlginç olan, bu sorunun Cumhuriyet sonrasında da sorulmak zorunda olmasıdır: *Resimli Ay* dergisinin temsilcisi Sabiha Sertel, bir dava dolayısıyla avukata vekalet vermek üzere gittiği büroda, kadın olduğu için şahitliğinin geçersiz olması ve sorunun matbaanın getir-götür işlerine bakan bir delikanlının getirilerek çözülmesi karşısında, "ben insan değil miyim?" diye haykırmaktadır: "Ben intihap hakkımı istemezden evvel, insanlık hakkımı istiyorum. Katib-i adil odasında bana dairemdeki alelade memura verdiği insanlık hakkımı benden esirgeyen kanundan iddiam, benim de her fert gibi görmek ve gördüğümü bilmek kabiliyetine sahip olduğumu kabul etmesidir." *Resimli Ay*, Temmuz 1927, cilt: 4, no. 41-5, s. 1; akt. Tülay alim Baran, "Resimli Ay'da Kadın", *Toplumsal Tarih*, Mart 1999, sayı 63, s. 7-8.

6 Bu açıdan Jitka Maleçkova'nın, Osmanlı toplumu ile Rusya, İtalya, Yunanistan ve Çek topraklarında, milli bilincin uyandığı dönemlerde, milliyetçilik ile kadınlara biçilen rol arasında ilişki kurduğu karşılaştırmalı çalışması açıklayıcıdır: "Kadın ve Bir Milletin Kaderi: Milli Uyanışın İlk Dönemlerinde Kadınlara Biçilen Rol", *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998. Maleçkova da, diğer ülkeler ile Osmanlı arasında milli bilincin uyanışı ve buna bağlı olarak Osmanlı vatanseverlerinin kadın meselesine ilgi duymaları konusunda varolan zaman farkına değiniyor. Batı ile Türkiye arasındaki bu zaman aralığı, giderek azalsa bile, varlığını koruyor.

7 Akt. Zafer Toprak, "Muslihiddin Adil'in Görüşleri: Kadın ve 'Hukuk-ı Nisvan'", *Toplumsal Tarih*, sayı 75, Mart 2000, s. 16.

8 *"Kadınlar Dünyası"* imzasıyla, "Hukuk-u Nisvan", Kadınlar Dünyası, 4 Nisan 1329, no. 1,

s. 1; akt. Serpil Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi., s. 125.

9 Servet-i Fünun, "İslâm kadınlarının Bir Teşebbüsü", No. 916 (4 Kanun-u Evvel, 1324 – 17 Aralık 1908) s. 45;akt. Mehmet Ö. Alkan, "Tanzimat'tan Sonra Kadının Hukuksal statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 50, Yaz 1990, s. 92.

10 Bu konuda en açıklayıcı çalışmalar Deniz Kandiyoti'ye aittir. Bkz. *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar* (Metis yayınları, İstanbul, 1996) içinde: "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", "Kadın, İslâm ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", "İslâm ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif".

11 *Kadınlar Dünyası*, 14 Mayıs 1329, no. 93, sayı 2; akt. S. Çakır, a.g.e., s. 157.

12 "Osmanlı feminizmi", elbette salt Müslüman-Türk kadınlarıyla sınırlı değildi. Bu açıdan son zamanlarda yapılan araştırmaların çeşitli milliyetlerden kadınların kurdukları dernekleri ve faaliyetleri sergilemesi bir yana, Müslüman-Türk kadın derneklerinin bazılarının "bütün milletlerden" kadınlara açık olduğunun vurgulanması bu olguyu kanıtlamaya yeter. Ancak, imparatorluğun dağılma sürecinin hızlanmasına paralel olarak yükselen Türk ulusçuluğu ile Türk feminizmi arasında, hem ampirik hem de teorik içsel bir bağlantı olduğu kanısındayım. Dolayısıyla, "öteki kadınlar"ın -Rum, Ermeni, Musevi, Süryani, Çerkes, Kürt vb. - mücadelelerini görünmez kılmamak konusundaki uyarıyı çok anlamlı bulmakla birlikte, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan ulusçuluk ile "Türk feminizmi"nin el ele gittiğini özellikle vurguluyorum. Bu, bir gerçeği yansıtmakta ve aynı zamanda Türkiye'deki kadın hareketinin sınırlılığını da belirlemektedir. Söz konusu eleştiri için bkz., Ayşe Gül Altınay, "Giriş: Toplumsal Cinsiyet, Milliyetçilik, Feminizm", *Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24-25. Bu kitap, çeşitli ülkelerde milliyetçilik ile feminizm arasındaki ilişkiyi ele alan son derece açıklayıcı makalelere yer vermekte, Türkiye bağlamını inceleyen yazılar ise konuya orijinal bir katkı anlamını taşımaktadır.

13 Elbette değişim yönündeki çabalara önemli bir direnme de söz konusudur. Osmanlı feminizmi bağlamında, genelde değişme yönündeki çabaları ele alıyoruz, oysa hemen her toplumda görülen gelenekçi direnişin Osmanlı kadınları arasında ne ölçüde yaygın olduğunu bilmiyoruz. Tuncer Baykara, "19. Asırda Yöneticilerin Aile Yapısı" adlı makalesinde (*Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 199-215) 1830'lu yıllarda özellikle "çarçabuk sivilize olmak isteyenlere karşı Türk kadınının direndiğini" öne sürmekte, ancak herhangi bir kanıt getirmemektedir. Yazarın tutucu tavrını bir yana bırakacak olursak, bu iddianın ilginç ve araştırmaya değer olduğunu ve eğer doğruysa örneğin 18. yüzyıl Fransa'sında kadınların gelenekçi direnmeleri ile karşılaştırılabileceğini söyleyelim.

14 İlber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, 2. Cilt, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, Ankara 1992, s. 466.

15 Mehmet Ö. Alkan, Tanzimat döneminde çıkartılan ve günümüzün "Polis vazife ve selahiyetleri kanunu"na benzetilebilecek yasada kadınların alışveriş için dükkânlara girmelerinin ve dükkanda oturmalarının, erkeklere özgü gezinti yerlerine girmelerinin, geceleri sokakta dolaşmalarının yasaklandığını aktarıyor. *a.g.m.*, s. 88.

16 "Çalışan" diyorum, çünkü bütün toplumlarda olduğu gibi Osmanlı'da da kadınlar kendilerine uygulanan yasak ve sınırlamaları "delme"nin çeşitli yollarını bulabiliyorlardı. Bu konuda bir karşılaştırma için bkz. Fatmagül Berktay, "Ortaçağ'da Kadınlar", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, Pencere Yayınları, İstanbul, 1998, 3. Baskı.

17 M. Ö. Alkan, a.g.m., s. 88: Buna göre, bir kimsenin yeni yaptığı binada veya varolan evinde açtığı pencereden kapı komşusunun ya da karşı komşusunun "makarr-ı nisvan" olan yeri görünebilir ise bu durum bir zarar olarak kabul edilmekte ve o kimse kadınların yerleri görünmeyecek biçimde duvar ya da tahta perde yaptırıp "zarar"ı gidermekle yükümlü bulunmaktadır.

18 Örneğin bkz. Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998 içinde .

19 Akt. Mehmet Ö. Alkan, *a.g.m.* s. 87

20 A. Pulat Gözübüyük, akt. İlknur Kalan, *Kadın ve Adalet*, Kaynak Yay., İstanbul, 1998, s. 27.

21 Bu konuda bkz. "Kadınların İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım", İnsan Hakları, YKY, *Cogito* dizisi, Ocak 2001.

22 Bu konuda bkz. Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İkinci Bölüm, " Ataerkil Sistemin Ayırt Edici Özelliği: Kadın Bedeninin Toplumsal Denetimi", Metis Yayınları, İstanbul, 2. baskı İstanbul, 2000; ayrıca, Türk hukukunun erkek egemen bakış açısını çarpıcı bir biçimde sergileyen bir makale için bkz. Yücel Sayman, "Türk Hukukunda Kadın Cinselliği", *Kadın ve Cinsellik*, der. Necla Arat, Say yayınları, İstanbul, 1993, s. 143-158.

23 İlber Ortaylı, *a.g.m.*, s. 467. Ortaylı'nın işaret ettiği bir diğer ilginç süreklilik noktası, Osmanlı'da evlilikte mal ayrılığı rejiminin uygulanmasıdır. İslâm fıkhına uygun olan bu rejimin günümüz Türkiye'sinde de devam etmesi ve değiştirilmesine karşı -erkeklerden kaynaklanan çok güçlü bir direnişin bulunması, şaşırtıcı olmasa gerek.

24 İngiltere'de (ve genel olarak Batı toplumlarında) "ataerkillik" ve hukuksal eşitsizlikle ilgili son derece kapsamlı ve analitik bir çalışma için bkz. Introduction to Feminist Jurisprudence, Hilaire Barnett, Cavendish Publishing Limited, London, 1998.

25 Ortaylı, *a.g.m.*, s. 462-467.

26 Mehmet Ö. Alkan, *a.g.m.*, s. 93; Deniz Kandiyoti, "Kadın, İslâm ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", Toplum ve Bilim, sayı 53, bahar, 1991, s. 31-32.

27 Ortaylı, a.*g.m.* s. 464.

28 İT Cemiyeti, "milli aile" yaratma politikası çerçevesinde evlilikleri teşvik etmekte ve hatta işi "çöpçatanlığa" kadar vardırmaktaydı: Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, cilt 9, sayı 51, Mart 1988, s. 34-38. Ayrıca *bkz. Hamide Koyukan, "Karadeniz Ereğlisi Evlendiriciler Cemiyeti"*, Toplumsal Tarih, Mart 1996, sayı 27, s. 21-23 ve Murat Koraltürk, " 'Milli Aile'ye İlişkin Bir Belge", *Toplumsal Tarih*, Ekim 1997, sayı 46, s. 23-25. Koyukan, TBMM'de de 1921'de evliliğin zorunlu kılınması için yasa önergesi verildiğini ama kabul edilmediğini aktarmaktadır: Zabıt Ceridesi, 22. 2. 1921, içtima 155, Erzurum mebusu Salih Efendi'nin önergesi.

29 Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", *Sosyo-Kültürel Değişme İçinde Türk Ailesi*, cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 237.

30 "Ailede İmtizaç", Kadınlar Dünyası, no. 151, 12 Temmuz 1330, s. 2; akt. S. Çakır, "Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 240

31 Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı Hanımları ve Hizmetçi Kadınlar", Toplumsal Tarih, Mart 1999, sayı 63, s. 15-24. Nermin Abadan-Unat da, Osmanlı'da kadın konusunda dünya geneline yakın bir evrim görüldüğünü ve Türkiye'de kadın sorunsalının uluslaşma süreciyle birlikte ortaya çıktığını belirterek Türk feminizmi ile Türk ulusçuluğu arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor: "Türkiye'de Kadın Hareketi – Dün- Bugün", Bilanço 1923-1998, *Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*, Tarih Vakfı yayınları, İstanbul, 1999, s. 248-249.

32 Örneğin, bkz. Ş. Tekeli, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998 içinde. Meltem Ağduk-Gevrek de, "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına" adlı çok ilginç makalesinde (*Vatan, Millet, Kadınlar*, İletişim, İstanbul, 2000) aynı görüşü tekrarlıyor.

33 Sabiha Zekeriya [Sertel], "Kadınlar ve İntihap", *Büyük Mecmua*, no. 14 (30 teşriniewel 1919), s. *218-219; akt. Zafer Toprak*, "Sabiha (Zekeriya) Sertel ve Türk feminizmi", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51.

34 Maleçkova, *a.g.m.*, s. 202-, 206

35 Bkz. Juliet Flower MacCannell, The Regime of the Brother, after the Patriarchy, Routledge, London, 1991, s. 2, 3. Ve Carole Pateman, The Sexual Contract, Polity Press, 1988 ; Pateman, geleneksel bir dünyadan modern bir dünyaya geçişin, ataerkinin geleneksel (baba merkezli) bir biçimden yeni, modern (erkek kardeş merkezli) bir biçime dönüşmesini içerdiğini öne sürmektedir: "Kardeşler Arası Toplumsal Sözleşme", *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane, Ayrıntı, İstanbul, 1993.

36 Durakbaşa, Halide Edip üzerine yaptığı çalışmada, Halide Edip'in böylesi bir "asi" kız kardeş olduğunu savunuyor: *Halide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim, 2000.

37 Mehmed Emin [Yurdakul], "Türk Kadını", Süs, 7 Temmuz 1339, 1. sayı, s. 5; akt. Yıldız Akpolat-Davut, "Bir Kadın Magazin Dergisi: Süs", *Tarih ve Toplum*, cilt 26, sayı 152, Ağustos 1996.

38 Pateman, a.g.e., s. 224.

39 *Nationalisms and Sexualities*, eds. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and patricia Yaeger, Routledge, 1992, "Introduction", s. 1-12.

40 Duygu Köksal, "1930'lar '40'larda Kadın, Cinsiyet ve Ulus", *Toplumsal Tarih*, Mart 1998, sayı 51, s. 39; ayrıca, Cumhuriyet aydınlarının bilinçaltına ilginç bir yolculuk için bkz. Duygu Köksal, "Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, İnkılap ve Terbiye: Ulusun 'Çocukluğu'", *Toplumsal Tarih*, Mart 1997, sayı 40.

41 Ahmet Haşim'den aktaran Vivet Kanetti: "Ahmed Haşim'le Özel Bir Diyalog ve Türk Kadınları", *Karizma*, Ocak-Şubat-Mart 2000, sayı 1, s. 69. Kanetti, "Cumhuriyet inkılabının ve yeni asrın aniden değiştirdiği kadın karşısında Türk erkeğinin boğuşmasını, red ile kabul, aşk ile nefret arasındaki gelgitini" Haşim'in en açık yüreklilikle anlattığını söylüyor. Dönemin başka yazarları da aynı tehdidi hissederler, ama kendilerine karşı Haşim kadar açık yürekli olamadıkları için, daha çifte standartlı bir yaklaşım içine girerler. Bu konuda bir örnek için bkz. Fatmagül Berktay, "Yeni Kimlik Arayışı, Eski Cinsel Düalizm: Peyami Safa'nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet", *Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, cilt 2. Ekrem Işın da, Tanzimat sonrasında, özellikle de "kadının gündelik hayata girmeye başladığı istibdat yıllarında" erkeğin sokaktaki kadın karşısında şaşırıp bocaladığını ve sokakta sarkıntılık, laf atma vb. olaylarının bu dönemde çok arttığını belirtiyor: "Tanzimat, Kadın ve Gündelik Hayat", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, cilt 9, sayı 51.

42 Ayşe Kadıoğlu , "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

43 Bkz. Adalet Ağaoğlu, *Ölmeye Yatmak*, Remzi Kitabevi, ?

44 Nationalisms and Sexualities, s. 7.

45 Meltem Ağduk-Gevrek, "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından '90'ların Türk Kızlarına...", *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Ayşegül Altınay, İletişim, İstanbul, 2000, s. 290.

Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler

ARUS YUMUL / RIFAT N. BALİ

Osmanlı Devleti'nde yaşayan gayrimüslim topluluklar için 19. yüzyıl, dinî mitlerin yerini seküler mitlere, milliyetçilik, sosyalizm gibi modern ideolojilere bıraktığı bir yüzyıl olarak tanımlanabilir. Daha önce büyük ölçüde din görevlilerinin tekelinde olan kültürel ve düşünsel üretim, bir bölümü Batı'da eğitim görmüş, Batılı değerleri benimsemiş 'laik entelektüeller' tarafından ele geçirilmekteydi. Bu toplulukların eğitim sistemleri, yaşanan kapitalistleşme süreçlerine de bağlı olarak dönüşüme uğramakta, eğitim yaygınlaşmakta, din dışı laik eğitim kurumları kurulup, dinin eğitim üzerindeki denetimi zayıflamaktaydı. Güçlenen orta sınıflar liberal aydınlarla el ele vererek milletlerinin oligarşik yapılarını değiştirmek için çaba sarf etmekte, yönetim teşkilatlarını laikleştirme yönünde adımlar atmaktaydılar. Bu yüzyılda yazı dilinin sadeleşmesi için çaba sarf edilmiş, seçkinlerin ve din görevlilerinin kullandığı klasik ve kutsal diller yerini halkın kullandığı gündelik dile bırakmıştır. Dildeki bu dönüşüm daha önce seçkinlerin tekelinde olan bilginin toplumun diğer katmanlarına yaygınlaşması ve yeni ideolojilerin bu topluluklarda kök salması işlevlerini yerine getirmiştir.

Dinî mitlerin yerini seküler mitlere bırakması, her millette özellikle muhafazakâr kesimlerin tepkisine neden olmakta idi. Örneğin Rum milleti içinde gelişen Ortodoks kimliğin karşısına Helen kimliği çıkaran milliyetçi akım, Rum Patriği tarafından onaylanmamakta idi. Patrik Gregor, II. Alexandr İpsilanti'nin başını çektiği bağımsızlık hareketine karşı çıkmakla kalmamış, aynı zamanda İpsilanti'yi aforoz etmiştir. İzmir'de doğup Fransa'da yaşayan ve orada Fransız Ansiklopedicilerin fikirleriyle tanışan Adamantios Korais, ruhbancılık ve geleneğe karşı çıkıyor, Hıristiyanlığın Avrupa'yı karanlığa sürüklediğini savunuyordu. Rum halkının kökenlerinin Bizans'ta değil Antik Yunan'da olduğunu vurguluyordu. Laik eğitim veren ve Patrikhane'nin kontrolü dışında kurulan Kuruçeşme Rum Darülfünunu gibi okullar mutaassıp kesimlerin tepkisini çekiyordu. Aydınlanmacı seküler ve rasyonalist akımlara şüpheyle yaklaşan Patrikhane bu fikirlerin kendi milleti arasında yaygınlaşmasına engel olmak için çabalamıştır. Patrikhanenin zengin 'Fenerli beylerin' etkisi altında tüm Ortodoks dünyasını Rum potasında eritme politikası, Balkan Hıristiyanları arasında kendi özgül kimliklerine yaptıkları vurguyu artırarak, bu halklar arasında milliyetçiliğin yayılmasının nedenlerinden biri olmuştur. Bu yüzyılın en yaygın ideoloji-

lerinden biri olan milliyetçilik gayrimüslimler arasında da kabul görmüş, Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde reformlar yoluyla gayrimüslim milletlerin durumlarının düzeltilmesi yaklaşımı da bu milletlerin kendi bağımsız devletlerini kurmaları görüşü de bu cemaatlerin aydınları arasında taraftar bulmuştur.

Osmanlı Devleti yıllarında zimmî konumunda bulunan gayrimüslim cemaatlerinin Reform hareketlerini ve II. Meşrutiyet'in ilânını sevinçle karşılamış olmaları bu nedenle şaşırtıcı değildir. II. Meşrutiyet'in "adalet, hürriyet, müsavat" vaat eden sloganını heyecanla sahiplenenlerin başında gayrimüslimler yer aldı. Gayrimüslimlerin bir bölümü İttihat ve Terakki ile işbirliği içinde iken, diğer bir bölümü de Jön Türklerin Prens Sabahaddin'in başını çektiği, 'Teşebbüsü Şahsi' ve 'Adem-i Merkeziyet' ilkelerini savunan, liberal kanadına destek vermişler, Paris'te 1902 yılında yapılan Birinci Jön Türk Kongresine katılmışlar ve Meclis'te İttihat ve Terakki'ye karşı muhalefeti desteklemişlerdir.

Osmanlı Devleti içinde sosyalist düşünce öncelikle Rumlar, Ermeniler, Selanik Yahudileri, Makedon ve Bulgarlar arasında filizlenmişti. Çeşitli sosyalist kaynaklar bu dillere çevrilmiş, sosyalist düşünceyi savunan partiler, örgütler kurulmuş, süreli yayınlar çıkarılmıştı. Ancak enternasyonalizme dayanan kapsayıcı bir sosyalizmden çok her millet kendi sosyalizmini geliştirmiş, ve sosyalizm birçok kez milliyetçi düşünceden ayrışamamıştı. Milliyetçilik ile enternasyonalizm arasında ciddi bir çelişki olduğu gerçeği çoğu kez göz ardı edilmişti.

ERMENİ CEMAATİNDE SİYASAL DÜŞÜNCELER

İstanbul 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan Batı Ermeni rönesansının merkezi idi. Bu dönemde Avrupa'da -önce İtalya'da sonra başta Fransa'da olmak üzere çeşitli ülkelerde- eğitim görmüş, yenilikçi fikirlerle donanmış aydınlar İstanbul'a dönüyorlardı. Ermeni milletini aydınlatıp, modernleştirme misyonunu yüklenmiş bu kişiler eğitime verdikleri önemle hem İstanbul'da hem de Anadolu'da modern ve laik eğitim veren çeşitli okullar açmışlar, yazı dilinde klasik Ermenice'den (*krapar)* halkın kullandığı gündelik dile (*aşharapar*) geçilmesini sağlamışlardı. Bu yıllarda Fenelon'un -halkın hükümdarlar için değil, hükümdarların halk için olduğu görüşünü savunan-*Telemaque*'ı da dahil olmak üzere, çeşitli eserler Ermenice'ye çevrilmişti. Vartan Paşa'nın dinî taassup ve hoşgörüsüzlüğe karşı çıkan *Akabisi* de bu dönemin ürünüdür. Bu döneme kadar edebi eserlerde hakim olan dinî temalar yerini daha dünyevi konulara bırakmıştı. 19. yüzyılın başından itibaren romantiklerin etkisinde gelişen Ermeni edebiyatı yüzyılın son çeyreğinde realizmin etkisine girmişti. Realist akımın temsilcileri eserlerinde fakirlerin sömürülmesinden, materyalizme, İstanbullu zengin Ermenilerin yobazlığından, ahlaki yozlaşmaya ve toplumsal yabancılaşmaya kadar Ermeni cemaatinin yaşadığı sorunların gündeme getiriyorlardı. Bu akımın temsilcileri yarattıkları 'sahte aydınlanma' ile geleneksel Ermeni değerlerine tehdit oluşturdukları ve Ermenileri 'her iklim, toplum ve din ile barışık' 'dünya vatandaşları'na dönüştürdükleri gerekçesiyle eleştirilmişlerdi. 1908'de sürgünde bulunan yazarların dönmesi ile edebiyatta Fransız rasyonalizmi ve klasisizm etkisi yerini başta Nietzsche ve Schopenhauer olmak üzere Alman felsefesine bırakmıştır.

19. yüzyılda Avrupa'da olduğu gibi, İstanbul'da da aydınların katıldığı 'salon' toplantıları yapılıyordu. Ortaköy ve Beyoğlu gibi semtlerde cemaatin ileri gelenlerinin evlerinde, Ermeni yazar, şair ve sanatçıların ve bu konulara ilgi duyan kişilerin toplandığı salonlar mevcuttu. Bu

salonların müdavimlerinden Arşak Çobanyan'a göre bu mekânlarda "günün milli meseleleri tartışılıyor, edebi, sanatsal konular hakkında fikir alışverişinde bulunuluyor, şiir, söyleşi, müzik ve nihayet düşünsel yüksek zevklerle iştigal ediliyordu." Bahsedilen salonlar, Batı'daki modern kamusallığın oluşumuna öncülük etmiş, salon ve kafe gibi toplumsal mekânların, yani Habermasyen erken burjuva kamu alanının izlerini taşır.

19. yüzyılda Ermeni milletinin geleneksel yapısı Batı'nın etkisine açılıyordu. Milletin yönetiminde söz sahibi olmak isteyen burjuvazinin ve daha demokratik bir ortamda yaşamak isteyen liberal aydınların çabaları ile şekillenen Ermeni Ulusal Anayasası (1860) veya Ermeni Milleti Nizamnamesi (1863), bu etkinin bir ürünüdür. Anayasa/Nizamname milletin yönetiminde ruhanilerin ve kendilerini Ermenilerin eski aristokratları ile özdeşleştiren, şehirli zengin *amira* sınıfının yetkilerini kısıtlayan ve milletin yönetimini demokratikleştirip, laikleştiren bir metin idi. Ancak bu metin çelişkili sosyal ideal ve simgeleri bir arada barındırmaktaydı. Anayasa hem milli iradeden bahsediyor ve milli olması için idarenin temsil ilkesine dayanması gerektiğini söylüyor, ancak uygulamada temsil hakkını sadece milletin bir bölümüne tanıyordu. Hem meclislerle, ruhanilerin ve Patriğin yetkilerini kısıtlıyor, hem de Patriği tüm meclis ve kurulların başkanı olarak kabul ediyordu.

19. yüzyılda Batılılaşmış iki grup entelijansiya ön plana çıkıyordu. Bunlardan birincisi Dadyan, Düzyan, Balyan gibi nesillerdir saraya kuyumcubaşılık, mimarbaşılık, barutçubaşılık, darphane müdürlüğü gibi görevlerle hizmet eden *amira* ailelerinin Avrupa'da eğitilmiş genç nesilleriydi. Bu aileler bir yandan saraya hizmet ederken öte yandan okullar açıp, kültürel projeleri desteklemek yoluyla Ermeni milletine de faydalı oluyorlardı. İkinci grubu ise Dr. Nahabet Rusinyan, Krikor Odyan, Dr. Serviçen, Mıgırdiç ve Krikor Ağaton kardeşler, Hovhannes Hisaryan gibi çoğu Fransa'da eğitilmiş genç aydınlar grubu oluşturuyordu. Aynı *amira*lar gibi bu aydınlar da çifte bir işlev yerine getiriyorlar, hem Osmanlı devleti hem de cemaatleri için çalışıyorlardı. Ermeni milletinin ilerlemesi, Batılılaşması, aydınlanması en önemli amaçlarından biriydi. Bu amaçla 1849'da Paris'te Ararat Cemiyeti'ni kuruyorlar ve yayımladıkları bildiride eğitimin önemini vurguluyorlardı. 1860 Anayasası da bu kişilerin ürünüydü. Bu Anayasanın kaleme alınmasında yer alan, Hariciye, Şura-ı Devlet azalığı gibi görevlerde bulunan Krikor Odyan, Mithat Paşa'nın yakın arkadaşı ve danışmanı idi. Aynı zamanda Osmanlı Anayasası taslağını hazırlamak için kurulan komisyonun üyeleri arasındaydı. Krikor Ağaton PTT Umum Müdürlüğü ve Nafia Nazırlığı gibi görevlerde bulunmuştu. 19. yüzyılda devlet hizmetinin gayrimüslimlere resmen açılması ile devlet hizmetindeki Ermenilerin sayısı hızla arttı. Hariciye ve Maliye Ermenilerin en çok istihdam edildikleri bakanlıklar oldu. Agop Kazazyan, Mikael Portakal, Sakız Ohannes Paşalar Hazine-i Hassa Nazırlığı görevinde bulunmuşlardı. Krikor Odyan, Manas ailesi, Artin Dadyan Paşa gibi Hariciye'de çalışan Ermenilerin yanı sıra yabancı ülkelerde elçilik, konsolosluk gibi görevlerde bulunan Ermenilerin de sayısı bu yüzyılda arttı. Kapriyel Noradukyan Efendi 1912'de Hariciye Nezareti'ne atandı.

19. yüzyılda Ermeniler arasında yaygınlaşan siyasal düşünceler, liberalizm, milliyetçilik, sosyalizm ve feminizm olarak tanımlanabilir. Liberalizm daha çok Batı'da eğitim görmüş aydınların ve piyasa ekonomisini destekleyen şehirli orta sınıfların benimsediği bir düşünce idi. Bu düşünce Liberal Demokratik Ramgavar Partisi tarafından temsil edilmekteydi. Parti liberalizmi daha çok ekonomik an-

lamda savunuyordu. Tutucu ve devrim karşıtı bir partiydi, ideolojik pragmatizmi ve evrimci ilerlemeyi savunuyordu. Sosyalist düşünce 1887 yılında Cenevre'de kurulan, Rus popülizmi ile Marksizm'den etkilenen, devrimci Sosyal Demokrat Hınçakyan Partisi tarafından temsil edilmekteydi. Parti adını aylık yayımlanan dergisinden (*Hınçak*-Çan) alıyordu. Rus sosyalisti Alexander Herzen'in Rusça yayımladığı (*Kolokol*-Çan) dergisi ile aynı adı taşıyordu. Hınçaklar Ermeni halkı arasında sınıf bilinci yaratmaya çalışıyordu Hınçak basını sosyalizmi Ermeni Sorunu'na bağlamaya çalışmıştı. Sosyalist bir dünya düzeni içinde bağımsız sosyalist bir Ermeni devletinin kurulmasını savunuyordu. Marksizme bağlı kalmakla birlikte Hınçaklar, sosyalizm ile milliyetçiliği bağdaştırmaya çalışmışlar, bu iki ideoloji arasında ciddi bir uyuşmazlık görmemişlerdi. 1890 yılında Tiflis'te kurulan sosyalist Ermeni Devrimci Federasyonu (Taşnak Partisi) için milli birlik sınıf savaşından daha önemliydi. Taşnaklar da Hınçaklar gibi Osmanlı Devleti'nde yaşayan Ermenilerin durumlarının düzeltilmesini, can güvenliklerinin sağlanmasını, hükümetin vaadettiği reformları gerçekleştirmesini, hukuk önünde tüm milletlerin eşitliğinin sağlanmasını, toprak reformunun yapılmasını istemekteydiler. Ancak Hınçaklar tamamen bağımsız bir Ermeni devleti kurmaya çalışırken, Taşnak programı Osmanlı idaresi altında Ermenilere tanınacak özgürlük ve otonomi ile sınırlıydı. Taşnaklar için özgürlük ile bağımsızlık ö-deş kavramlar değildi. Bağımsızlık ilkesi partinin programına ancak 1919 yılında girmişti. Taşnaklar 1908'den sonra İttihat ve Terakki'yle çalışmaya devam ettilerse de Hınçaklar böyle bir işbirliğine yanaşmadılar. Bu partiler arasındaki uyuşmazlık, fikri ayrılıklardan ziyade kişisel çatışmalara dayanmaktaydı.

Kadın hakları konusu da bu dönemde dile getirilmiş, Batı'nın feminist fikirlerinden etkilenmiş kadın haklarını savunan, Srpuhi Düsap gibi, kadın yazarlar ortaya çıkmış ve bu kişiler kadınlara karşı ailede, evlilikte ve toplumsal hayatta uygulanan ayırımcılığa son verilmesi ilkelerini içeren bir kadın hakları bildirisi de hazırlamışlardı. Bu dönemde okullardaki kız çocuklarının sayısı artmış, özellikle büyük şehirlerde kadınlar iş hayatına girmişler, yardım kuruluşlarında, derneklerde çalışmaya başlamışlardır. 1908'den sonra Osmanlı'da görülen kadınların dernekler kurarak bizzat hak ve çıkarlarını koruma hareketine Ermeni kadınları da katılmış, bu dönemde Ermeni Kadınları Terakki Derneği kurulmuştur.

YAHUDİ CEMAATİNDE SİYASAL DÜŞÜNCELER

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler genellikle siyasi düşüncelerden uzak bir tavır sergilediler. Paul Dumont'un deyimiyle "yerlerinin kendi evleri, dükkânları, muayenehaneleri, ticarethaneleri olduğunu" düşündüler. Bu nedenle Yahudi cemaati tarafsız bir görüntü arz etti ve kurulu düzene karşı pek çıkmadı. Bunda da Yahudilerin kendilerini, gene Paul Dumont'un yerinde tespitiyle, "fazlasıyla savunmasız, fazlasıyla azınlık" görmelerinde kaynaklanmıştır. Bu tavrın en önemli istisnası, A. Benaroya'nın öncülüğünde 1909 yılının Mayıs-Haziran aylarında bir grup Yahudi tarafından Selanik'te kurulan ve sosyalizmi savunan Selanik İşçi Federasyonu'dur. Federasyon içinde sadece Yahudiler yer almamıştır, ancak yönetici ve girişimci kadrosu Yahudilerden oluşmuştur. Federasyon, Türkçe, Rumca, Bulgarca ve Yahudi İspanyolcası dillerinde haftalık bir yayın çıkardı. Yahudi İspanyolcası dilinde yayınlanan *Journal do Laborador* daha sonra kapandı ve yerine haftalık *La Solidaridad Ovradera* gazetesi yayınlanmaya başlandı. Balkan Savaşı'ndan önce Selanik'in

Yunanistan'a ilhak edilmesiyle birlikte Federasyon, Balkanlar'da ayrı ayrı milliyetçiliklerin fışkırması üzerine halklar arası dayanışmanın gerçekleşemeyeceği gerçeğini kabullenmek zorunda kaldı. Bundan sonra da Federasyon gitgide kendi içine kapandı ve "Elenleşti".

Bir diğer Yahudi sosyalist, *Ceride-i Felsefe* dergisini yayınlamış ve aynı dergide Karl Marx'ın *Kapital*'in çevirisini yayınlamaya başlayan Bohor İsrael'dir. *İçtihad* ve *İştirak* gibi dergi ve gazetelerde yazılar yazdı ve sosyalizmin yayılmasına çalıştı. *İştirak* dergisinde Marksist iktisadın popülarize yorumlarını yayınladı. Sosyalist olmakla açıkça övünen Bohor İsrael aynı dergideki bir yazısında Karl Marx'ın *Kapital*'inin çevrilmesini önerdi. Bu teklifini ise 1328 (1912) yılında yayınlayacağı *Ceride-i Felsefe* dergisinde gerçekleştirdi.

Osmanlı Yahudileri arasında sosyalist bilinçlenmede Alyans okullarında verilmiş olan laik ve aydınlanmacı eğitimin rolü büyüktür. Nitekim Bohor İsrael bir Alyans okulu öğretmeniydi. Selânik İşçi Federasyonu'nun doğduğu Selânik'te yoğun Yahudi nüfusu nedeniyle yedi tane Alyans okulu mevcuttu.

Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e geçişte Türkiye Yahudilerinin fikir dünyasında da iki ana düşünce akımının birbirleriyle çarpıştığı görülür: Siyonizm ve Siyonizmin tam zıttı olup Yahudilerin yaşadıkları Osmanlı Devleti'yle asimile olmalarını savunan Alyans görüşü taraftarları. Merkezi Paris'te olan Alliance Universelle Israélite (kısaca Alyans diye anılacaktır) Yakın Doğu'da yaşayan Yahudilerin içinde bulundukları toplumsal ve kültürel durumlarını yükseltme amacıyla, aynı zamanda hem Fransızca eğitim veren hem de bir zanaat öğreten bir dizi okul tesis etti. Anadolu ve Trakya'daki belli başlı Yahudi yerleşim merkezlerinde de kurulan bu okullarda, öğrencilere aydınlanma kültürü verilip evrensel ilkelere sahip Yahudi gençler yetiştirilmesi amaçlandı. Alyans teşkilatı felsefesi itibariyle Yahudilerin asimile olup Musa dininden birer Fransız, İngiliz, Osmanlı, vb. vatandaşlara dönüşmelerini amaçlıyordu. Siyonist ülkü ise bunun tam tersine Yahudi benliğini ve kimliğini asimilasyon sürecine tâbi tutmadan erozyona uğramamasını amaçlamaktaydı. Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar Siyonist teşkilatlar Osmanlı Devleti'nde yasal bir şekilde kurulmakta ve serbestçe faaliyet göstermekteydiler. Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte tüm etnik ve dinsel toplulukları Türk millî ülküsü potası içinde eritmeyi hedefleyen Kemalizm nedeniyle, doğal olarak Türk millî ülküsüyle tezat teşkil eden Siyonist ülküye hedeflemiş olan Siyonist teşkilatlar da kapanmak zorunda kaldılar. Bunun sonucunda Alyans'ın asimilasyonu tavsiye eden politikasına uyumlu bir şekilde Türkiye Yahudileri Cumhuriyet'in yurttaşlık potası içinde kendilerini asimile etmeye uğraştılar, ancak bunda da büyük ölçüde muvaffak olamadılar. Tek Parti döneminin gergin ve otoriter atmosferi içinde gerçekleşemeyen bu yurttaş yaratma tasarısının doğal bir sonucu da gayrimüslim vatandaşların herhangi belirgin bir siyasi tavır takınmamalarıydı.

Osmanlı Devleti altında yüzyıllar boyunca zımmî olarak yaşamış bulunan gayrimüslimlerin Cumhuriyet'i ve Kemalizmi tek siyasi düşünce olarak benimsemeleri ve bunun dışında kalan her türdeki düşünce akımlarına sırtlarını çevirmiş olmaları bu nedenle şaşırtıcı değildir. Yüzyıllardan beri bir yandan devletin otoriter yaklaşımı, diğer yandan halkın ve kamuoyunun gayrimüslimleri zimmî, Cumhuriyet döneminde de zimmî statüsünün değişime uğramış bir devamı olan "yabancı" konumunda görmesi sonucunda gayrimüslimler, neredeyse bir yaşam tarzı haline gelmiş bir refleks ile, daima devletçi ve milliyetçi bir düşünceyi, görünürde, benimsemiş oldular. ❐

Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856-1922)

FOTİ BENLİSOY / STEFO BENLİSOY

Osmanlı tebaası Rum-Ortodokslar hakkındaki yaygın kanaat, milliyetçi tarih yazımının etkisiyle oluşmuştur. Milliyetçi tarih yazımında, ulusal topluluk içerisindeki farklılıklar ya yok ya da önemsiz addedilir. Buna göre ulus bir bütündür ve daima bu bütünlük içerisinde hareket eder. Ulusu meydana getirdiği farz edilen topluluklar ve bireyler arasındaki sınıf, meslek, gelir, bölge, inanç, dil, ideoloji farklılıkları göz ardı edilir. Bu anlayışla uyum içerisinde Osmanlı Rum topluluğu da böylesi bir "bütün" olarak düşünülmüştür. Halbuki "millet-i Rum", homojen bir bütün olmaktan bir hayli uzaktır. Bir kere millet tabiri bir etnik birliği varsaymaz, Rum-Ortodoks kilisesine tabiiyet anlamına gelir. Sırp da, Yunan da, Bulgar da hep bu tabirin içine tıkıştırılır. Sonra Eflâk'taki voyvoda da sığır çobanı da aynı millete mensuptur. Sırf Anadolu düşünüldüğünde bile karşımıza muazzam farklılıklar çıkabiliyor: Kapitalist dünya ekonomisi ile eklemlenen müreffeh Batı Anadolu cemaatlerini, "geri kalmış" ve ağırlıkla Türkçe konuşan Orta Anadolu cemaatlerini ve Güney Rusya ile ticari ilişkiler içerisinde olan ve oldukça farklı bir lehçeyle konuşan Pontus cemaatlerini birbirinden ayırmak gerekiyor. Hasılı "Rum milleti Osmanlı yönetiminin algıladığı gibi ya da görmek istediği gibi hiçbir zaman bir 'bütün' kimi tarihçilerin anladığı biçimde bir 'aile' olmamıştır." (Millas, 1994: 239)

Gayrimüslimlerin İmparatorluğun "en uzun asrındaki" serüveninde milliyetçiliğin ayrı bir yeri vardır elbette. Ancak genelde gayrimüslim topluluklar ve milliyetçilik arasında çok doğal ve doğrudan bir ilişki kurulur. Sanki bu insanlar bir anda ulusal bir benlikleri olduğunu keşfetmişler ve hep beraber bir ulusal devlet kurma işine soyunmuşlardır. Esasında 19. yüzyılda Rum tabirinin manasında önemli bir farklılaşma meydana gelir ve daha önce dinî bir aidiyeti ifade eden kavram giderek ulusal bir anlam kazanmaya başlar. Ancak Ortodoksların dinî cemaatten Yunan ulusuna geçişi, doğrusal değil kesintili bir gelişme seyri izlemiş, Rumlar "millet"ten ulusa tek bir vücut halinde ilerlememişlerdir. İzmir'deki cemaat ile Karamanlı cemaat bu süreci çok değişik biçimlerde yaşarlar. Milliyetçilik siyasetini Rumların tümünün eşit bir şekilde kabullendiklerini düşünmek, meseleyi basite indirgemek olacaktır. Kapitalist dünya sistemiyle eklemlenme ve modernleşme süreçleri bütün İmparatorluk için geçerli olduğu gibi, Rumlar arasında da eşitsiz bir gelişme göstermiştir. Rumların siyasi

tavır alış ve milliyetçilikle hemhal oluşlarında da aynı eşitsiz ve farklı gelişmişlik durumları etkisini gösterir. Milliyetçiliğin benimsenmesi alternatifsiz de değildir; 1830'da Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla etkili bir referans noktası yaratılmışsa da, alternatif kimlik tarif etme yolları da varlıklarını sürdürüyordu. Bu süreçte Millet-i Rum'un lider ve cemaatleri farklı görüş, çıkar ve beklentiler içerisinde olmuş, toplumsal, coğrafi vb. konumlanışlar düşünce ve tavır alışları belirlemiş ve farklılaştırmıştır (Augustinos, 1997: 349).*

Rumlar arasında ulusal bir kimlik anlayışının yaygınlaşmasında eğitimin ayrı bir etkisi olur. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar kilise, müminlerinin eğitim faaliyetlerini belirlemede ve denetlemede asli sorumluluğu üstüne almıştı. Fakat giderek kilise dışındaki unsurlar da eğitimle ilgili meselelerde söz sahibi olmaya başlarlar. Her geçen gün kendisini daha yetkin bir biçimde ifade eden kentli okur yazar kültürü, atalardan kalma düzenin, geleneklerin ve ilahî kuralların muhafaza edilmesini amaçlayan kilise merkezli eğitimin karşısına modern, "Batı tipi" bir eğitim anlayışıyla çıkar (Anagnostopoulou, 1999: s. 20-21). Bu durum kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla güçlenen ve genişleyen bir burjuva sınıfının Rumlar arasında artan etkinliğiyle ilgilidir. Bu sınıf kendi çıkarları ve hedefleri olan bir toplumsal kesim olarak millet içerisindeki farklı kesimlerle (örneğin kiliseyle) çatışma içerisinde olabilmiştir. Eğitim bu çatışma alanlarından birisiydi. Bu kesim için söz konusu olan yeni zamanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek modern bir eğitimdir ve bu anlayışın taşıyıcısı, en önemlisi İstanbul Helen Cemiyet-i Edebiyyesi (*Ellinikos Filologikos Sillogos*) ve özellikle yüzyılın ikinci yarısında kurulacak çok sayıda eğitim derneğidir. Yani Rum eğitiminin ne anlam taşıyacağına ve hangi kimlik anlayışının oluşturulmasına koşulacağına ilişkin tartışma, kilisede ifadesini bulan geleneksel anlayış ile cemiyetlerde ifadesini bulan yeni eğitim anlayışı arasında ortaya çıkar. Ancak taraflar, başlangıçtaki katı ve birbirini dışlayan tavırlarını zamanla terk etmek durumunda kalırlar. Patrikhane, ülkede sayısı hızla artan yabancı okullar (özellikle Protestan okulları) ve Makedonya'da Bulgar ve Sırpların eğitim faaliyetleri ile rekabet etmek ve milleti içerisindeki farklı eğilimleri bünyesinde tutabilmek için bu kesime yaklaşır. Din adamları laik eğitimi artık dinî cemaatin bütünlüğünü sürdürmeye yarayacak bir vasıta olarak benimseme sürecine girmişler ve toplumsal seferberliğin etkili bir aracı olarak Helen kültürünü sahiplenerek bu kültürün yayılmasında yol gösterici bir rol oynamaya yönelmişlerdi (Anagnostopoulou, 1999: 17-29; Augustinos, 1997: 291-305).

19. yüzyıl boyunca eğitim, İmparatorluğun büyük kentlerinde yaşayan ve eğitim masraflarını karşılayabilecek varlıklı Rumların bir imtiyazı olmaktan çıkmış ve giderek daha düşük bir ekonomik seviyede olan ve/veya coğrafî konumları daha elverişsiz olan cemaatlere de ulaşmıştır. Rum eğitimi "entelektüel gıdasını" Yunanistan'dan alıyor, okullardaki kitaplar ve diğer eğitim malzemeleri Yunan Krallığı'ndakilerle benzeşiyordu. Orta ve üst düzeydeki Rum okullarında görev yapacak öğretmenlerin yetiştirildiği başlıca yer Atina Üniversitesi'ydi. Bu süreçte tek tek cemaatlerin kültürü özellikle yerel lehçeler yerlerini yavaş yavaş krallığın eğitsel kurumlarının kalıba dökerek yaydığı standart Yunan kültürüne bırakmaya başlamışlardı (Augustinos, 1997: 244-50). Yine bu dönemde Rum cemaatleri

(*) Bu farklılıkları göz önünde bulundurmakla birlikte, Osmanlı Rum dünyasının entelektüel-kültürel merkezi olarak başkentin önemi ve özellikle de yer darlığı dolayısıyla bu yazıda daha çok İstanbul merkezli bir anlatımı tercih ettik.

kurdukları okullar ve buralarda uyguladıkları öğretim programları açısından olabildiğince benzer modellere yönelmekteydiler. Bu şekilde Rum milleti, bir taraftan İmparatorluk içindeki diğer gruplar karşısında farklılıklarını muhafaza edebilmiş, öte yandan da kültürel bir homojenleştirme ile kendi içinde daha kuvvetli bir bütünleşme yaratabilmiştir.

Yüzyılın ikinci yarısında kurulan çok sayıdaki cemiyetin eğitime ve hayır işlerine yönelik faaliyetlerini ve basının artan etkinliğini Osmanlı İmparatorluğu'nda oluşan orta sınıfı hesaba katmadan anlayamayız. Eğitim ve hayırseverlik faaliyetlerine katılımları Rum milletinin orta-üst sınıfın toplumsal hiyerarşiyi ve bunun içinde de kendi hegemonik konumunu yeniden üretmesine yarar (Exertzoglou, 1996: 165-167). Böylece cemiyetler orta sınıf için hem kollektif bir kimliğin kurulduğu hem de bu sınıfın Rum toplumu içerisindeki hegemonik konumunun yeniden üretildiği alan olur. (Exertzoglou, 1998: 17-21). Bulgar Eksarhlığı'nın kurulduğu, Batılı misyonerlerin cirit attığı bir ortamda eğitim ve hayır işleri giderek daha fazla "ulusal" bir nitelik kazanır. Zira eğitimsiz ve yoksul kesimler topluluğun dışardan gelebilecek "saldırılara" en açık olan kesimi olarak değerlendirilmektedir. Bu kesimleri topluma kazandırmak, onları entegre etmek milli bir vazifedir artık (Kanner, 1996: 191).

1856'da ilan edilen Islahat Fermanı, gayrimüslim toplulukların kendi iç idare ve işleyişlerinde zamanın gerekliliklerine göre bazı düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirtiyordu. Bu yenilikler millet nizamnameleri yoluyla gerçekleşecekti. Bu nizamnameler 1864-67 yıllarında oluşturulan yeni vilayet sistemi ve özellikle de 1876 Kanun-i Esasisi üzerinde etkili olmuştur (Davison, 1982: 330). Aslında nizamnamelerle Osmanlı Devleti içerisinde Meclis ve Anayasa kavramları siyasal pratiğe girmiş oluyordu. Bu düzenlemelerle ruhban sınıfının yetkilerinin azaltılması öngörülüyordu. Osmanlı idaresi, kilisenin gücü azalırsa Avrupa'nın gayrimüslimler lehine gerçekleşen müdahalelerinin zorlaşabileceği düşüncesiyle bu reformları gündeme getirmiştir. Yine mezhep çatışmalarına ve ruhban sınıfının sık sık karışıklıklara neden olan malî ve hukukî zorbalıklarına engel olmak amaçlanıyordu (Davison, 1997: 138). Reform öncesinde patriği Kutsal Sinod ile Rum âyanlar ve esnaf loncalarından oluşan, görev alanı pek belirlenmemiş bir meclis seçmekteydi. Gerçekteyse patriği Sinod üyesi olan beş metropolit seçmekte ve bunlar, millet işlerinin idaresinde gerçek gücü ellerinde bulundurmaktaydı. Sinod, Hatt-ı Hümayun'daki reform önerilerinin uygulanmasına karşıydı ve bu nedenle de Bab-ı Âli Patrikhaneye baskı uygulamak durumunda kalır. Sonuçta 1860 ile 1862 arasında bir dizi düzenleme çıkarılır ve bunlar Rum milletinin nizamnamesini oluşturur. Yeni örgütlenmede kilisenin gücü Ermenilerde söz konusu olan genişlikte kısıtlanmıyordu. Fakat yine de İstanbul Rum ahalisinin temsilcileri ile ruhban üyelerden oluşacak Karma Meclis, millet işlerinin idaresinde söz sahibi oluyordu (Clogg, 1982: 195). Millet bünyesindeki reformların çelişkili sonuçları olur. Bir kere kilisenin gücünü azaltarak aslında millet düzeyinde devlete bağlılığın önemli bir etkenini zayıflatmış olurlar. Keza bir taraftan tebaa arasında etnik-dinsel farklılıkları aşan bir eşitlik ortaya konmaya çalışılırken, diğer yandan da milletlerin sınırları daha da belirginleştirilmiş olur. Bir başka husus da, reformların her düzeyde dünyevileşmeyi gündeme getirirken "millet" düzeyinde bu dünyevileşmenin, yani reformların kilisenin sorumluluğuna bırakılmasıdır. Reformlarla birlikte Patrikhanenin gücü bağımsız, kendiliğinden ve doğal hak olma niteliğini yitirir. Bir yandan Patrikhaneye "millet"ini idare etme yetkisi tanınırken diğer

yandan bu yetki yasalara tâbi tutulur. Patrikhaneye tanınmış olan imtiyazların geçmişte sınırları belirlenmemişken şimdi bu sınırların açıkça belirlenmesi yoluna gidilmekte, bu imtiyaz ve yetkiler "yasalar çerçevesinde" düzenlenmektedir. Patrikhaneye ait ruhanî imtiyazlar artık tartışma konusu olduğu gibi, neyin ruhanî neyin dünyevî olduğu meselesi de Patrikhanenin gücünü belirleyecek diğer bir tartışmadır. Başka bir husus da imtiyazların, artık yalnızca dinî öndere değil, dinî-etnik bütüne ait kılınması ve böylece bunların dünyevileştirilmesidir. "Dünyevi meseleler" artık üyelerinin çoğunu (dörde karşılık sekiz) ruhban olmayanların oluşturduğu Karma Meclis'in yetki alanına dahil olmaktadır. Seküler seçkinlerin katılımı, Yunan devletinin bu kurumlara sızmasını kolaylaştırır. Böylece merkezî idarî yapı daha etkin kılınarak merkezkaç kuvvetleri geriletmek amacındaki reformlarla yeni merkezkaç güçler yaratılmış olur (Anagnostopoulou, 1999: 5-17).

Milliyetçiliğin gelişimiyle birlikte Patrikhane, yüzyıl boyunca art arda darbeler yiyerek zaman içerisinde ulus-üstü niteliğini kaybeder. Yunan Krallığı'nda 1833'te otosefal (özerk) kilise oluşur. 1850'ye kadar Fener tarafından tanınmayan bu kilisenin yetki alanı, Yunanistan sınırlarını genişlettikçe büyür. Yine 1830'larda Patrikhane, Sırp kilisesinin *de facto* özerkliğini tanımak zorunda kalır. Tuna prensliklerinde Fener rejiminin çökmesiyle buradaki Ortodoks Kilisesi de Romenleşir. Bu otosefal kilisenin varlığı resmen 1885'te tanınır. 1870'de Bulgar Eksarhlığı'nın kurulması ise Patrikhane için en şiddetli darbe olur (Clogg, 1982: 193-4). Bu hadise, Bulgar ve Yunan milliyetçilikleri arasında Makedonya üzerinde gerçekleşecek uzun süreli bir mücadelenin başlangıcını oluşturur. Özellikle Bulgar kilisesi ile mücadele sırasında Patrikhaneye bağlı olmak Yunanlı olmakla özdeş hale gelir ve bu durumda da Fener, ulusal bir kurum olarak tanımlanabilir hale gelir.

Reformların yarattığı eşitlikçi anlayış kendisini idarî alanda gösterir. Özellikle 1860'lardan sonra Rum ve Ermeniler Osmanlı Devleti'nin Avrupa ülkelerindeki diplomatik misyonlarında önemli görevler üstlenirler. Fenerliler olarak adlandırılan Osmanlı Rum toplumunun aristokratik kesimi Osmanlı idaresindeki ayrıcalıklı konumlarını 1821 Yunan ihtilali ardından kaybetmişlerdi. Fakat aynı yüzyılın ortalarından itibaren yeni bir Osmanlı Rum kuşağı Babıâli'ye hizmet etmeye başlardı. Bu dönemde Yunan ayaklanması esnasında ülkeyi terk etmiş olan bazı Fenerli aileler de geri döndü.

Bu yeni Osmanlı Rum diplomat kuşağının en önemli temsilcisi A. Karatheodoris (1833-1906) idi. Babası ve amcası II. Mahmut ve Abdülmecit'in özel doktorluğunu yapan, Mithat Paşa ile yakın ilişkisi bulunan Karatheodiris 1874'te Roma elçisi olarak tayin edilir. İki yıl sonra da Hariciye'de nazır yardımcılığına atanır. Karatheodiris uluslararası ününü ise Berlin Konferansı'nda (1878) Osmanlı İmparatorluğu'nu temsil etmesi ile kazanır ve buradaki başarısından dolayı aynı yıl Hariciye Nazırı olur. Fakat kısa bir süre sonra Abdülhamit'in sadrazam Hayrettin Paşa'nın liberal reformlar yapılması önerilerini göz ardı etmesi üzerine istifa eder. Bu "yeni Fenerli" sınıfın mensupları Tanzimat ideolojisini samimiyetle benimsemiş kişilerdi. Osmanlı toplumunun en üst tabakasına mensup olmaları nedeniyle temelde düzeni savunuyorlar ve Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamaya yönelik her türlü etkinliğe karşı çıkıyorlardı. Bu kişilerin görüşlerine göre Rumlar modern, Batı yanlısı ve kozmopolit bir Osmanlı İmparatorluğu içerisinde gerek ekonomik gerekse de siyasal ve toplumsal olarak gelişebilirlerdi. Bu tutumlarından dolayı bu kişiler Atina tarafından genelde ulus karşıtı olarak tanımlanıyorlardı. Bu iki kesim arasında ilişkiler bazen

öyle gerginleşiyordu ki, örneğin Atina'da Osmanlı elçisi olarak görev yapan Kostaki Mousouros ve Ioannis Fotiadis gibi kimseler çeşitli sorunlar nedeniyle iki ülke arasındaki ilişkileri kesmekten çekinmemişlerdi (Aleksandris, 1980: 370-4). Fakat Osmanlı Rumlarının İmparatorluk idaresinde, özellikle de Hariciye Nezareti'ndeki bu varlıkları 1870'lerin sonlarından itibaren azalmaya başlar. Sadece idari pozisyonların sayısı değil, bunların hiyerarşideki konumları da düşüş gösterir. Bu düşüşte Ermenilerin gayrimüslim topluluklar arasında daha güvenilir bir grup olarak algılanmaları sonucu öne çıkmalarının payı olmakla birlikte, asıl neden 1877-78 savaşının acı sonucunun Tanzimat'ın eşitlikçi anlayışına indirdiği darbe idi (Findley, 1996: 97-100).

Rusya'nın Balkanlar'da etkisini artırdığı ve tercihini büyük bir Bulgar devletinden yana koyduğu koşullarda, Rum önde gelenleri reforma tâbi tutulmuş bir Osmanlı devletinin bütünlüğünü korumak gereğinde birleşiyorlardı. Zira İmparatorluğun parçalanması çok daha olumsuz sonuçlara yol verebilirdi. Bu nedenle 1876'da Meşrutiyet'in ilanını Rum toplumunun önde gelenleri genelde olumlu karşılamışlardı. Anayasa taslağını hazırlamakla görevli 20 kişilik komisyonda iki de Rum üye (Karatheodoridis ve Savvas) bulunuyordu. Meclisin ilk devresinde 19, ikincisindeyse 16 Rum mebus bulunuyordu. Meclis-i Ayan'a ise yedi Rum üye atanmıştı. Rum mebuslar kısa parlamenter dönemde Osmanlıcılık anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalırlar. Örneğin seçim kanununa ilişkin görüşmelerde taslaktaki "Müslim", "gayrimüslim" ifadelerine itiraz ederler. İstanbul mebusu Seragiotis, taslağın anayasaya aykırı olduğunu belirterek "İzin verin Müslüman, gayrimüslim, Rum ve Ermeni tabirlerini ebediyen yokedelim. Ayrıma son verelim, hepimiz Osmanlıyız" diye konuşur. Rusya ile harp esnasında da Rusya'nın Osmanlı tebaası Ortodoks ahaliyi kolladığına ilişkin argümanlarına karşı çıkarlar. Rum mebuslarca en etkili muhalefet ise yeni bazı kısıtlamalar öngören basın hakkındaki yasa tasarısına olur (Aleksandris, 1980: 375-83).

Reform sürecinde, içerisinde Rumların etkin olduğu bir mason locasının da önemli bir yeri vardır. Fransa'daki *Grand Orient* locasının desteğiyle kurulan *İ Proodos* (İlerleme) locasına, ikisi de gazeteci olan Vrettos ve Tantalidis gibi pek çok Rum aydın mensuptu. Locayı şehzade ve 1876'da kısa süreyle sultan olan V. Murat'ın yakın arkadaşı olan K. Skalieris idare ediyordu. Zaten 20 Ekim 1872 tarihinde Murat da locaya üye olmuştu. Loca farklı milliyetlerden kişilere açıktı ve Müslüman-Türk önde gelenlerinden de pek çok üyesi vardı. Bunlar arasında, Murat'ın dışında, Namık Kemal ve şehzadeler Nurettin ve Kemalettin de bulunmaktaydı (Kitsikis, 1996: 197-8) Locanın amacı İmparatorlukta anayasal ve liberal bir düzeni ve farklı dinî-etnik gruplar arasında



Din ve ırk farklılıklarını aşmayı hedefleyen Tanzimat ruhunun önemli temsilcilerinden Musurus Paşa (Kostaki Musurus). Büyükelçiliğe ve vezirliğe yükseltilen ilk gayrimüslimdi.

birlikteliği sağlamaktı. Skalieris İstanbul'un öndegelen Fenerli ailelerinden birine mensuptu. Kendisini "çıkarları radikal şekilde yenilenmiş bir Türkiye'nin muhafazasına dayanan Rum milletine bağlı bir Osmanlı ailesinin mensubu" olarak tanımlıyan Skalieris, Yeni Osmanlılar hareketi içerisinde yer aldı. Murat tahttan indirildikten sonra Skalieris onu kurtarmaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve yurtdışına kaçtı (Svolopoulos, 1994: 29-30). Yeni Osmanlılar'la ilişkili olan bir başka Rum da tanınmış yayımcı ve gazeteci Theodor Kasap idi. Uzun yıllar kaldığı Paris'te baba Dumas'nın sekreterliğini yapmış ve Namık Kemal ile tanışmıştı. 1870'de İstanbul'a döndüğünde Rumca, Türkçe ve Fransızca yayımlanan mizah dergisi *Diyojen*'i çıkarmaya başlar. Ancak sansür ile başı derde girer ve üç yıla mahkûm edilir. Abdülhamit devrinde pek çok Rum idarî görevlerde yer almaya devam ederken, çok sayıda Rum da muhalefete katılır. 1902'de toplanan ilk Jön Türk kongresine Rumları temsilen V. Musurus-Gikas, D. Fardis ve kongrenin başkan yardımcılığını yapan K. Sathas katılır. Şura'yı Devlet eski azası olan Musurus-Gikas Prens Sabahaddin'in yakın arkadaşı idi ve kongrede de onun adem-i merkeziyetçi görüşlerini savunmuştu (Aleksandris, 1980: 386-8).

Rumlar arasındaki siyasi farklılaşmalara dönemin gözlemcileri dikkat çekmiştir. Ubicini'ye göre millet-i Rum içerisinde iki ayrı partiden bahsedilebilir. Bir tanesi Fenerli elit, kilise yüksek hiyerarşisi ve zengin tüccarlarca yönetilen ve *status quo*'nun devamından yanadır; diğeriyse Yunan Krallığı'nın irredentist politikalarını destekleyenlerden oluşur. Ona göre ikinci grup, serbest meslek sahipleri tarafından destekleniyordu (Clogg, 1982: 196-7). Toynbee'ye göre de Rumların birbiriyle çelişen iki farklı ihtirası mevcuttu. Bunlardan bir tanesi Osmanlı İmparatorluğu'nu Helenleştirmeye yönelik "Fenerli" yönelim, diğeri ise büyük bir ulus-devlete sahip olmaktı (Svolopoulos, 1994: 21). Hakikaten, Tanzimat reformlarıyla başlayan süreçte Rumlar arasında önemli çatışmalar boy verdi. Sekülerleşmeye yönelik reformlar, Patrikhane'de imtiyaz ve haklarına yönelik endişeler yaratmıştı. Patrikhane reform girişimlerini kendi yetki alanına bir müdahale olarak görüyordu. Bu durum 1908 ve sonrası için özellikle geçerliydi. Dönemin Patriği III. Yoakim İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne (İTC) baştan itibaren mesafeliydi. Patriğin aksine Rum orta sınıfı, devrimi coşkuyla selamlamıştı. Yoakim'in katı tutumu patrikhane ve seküler elit arasında bir çatışma yaratır. Rum ileri gelenlerinin önemli bir kısmı Jön Türk hareketini milletin sekülerleşmesi ve patrikhanenin gücünün azalması için bir fırsat addetmekteydi. *Neologos*, *Proodos* gibi gazeteler, *Tahidromos*, *Amalthia* gibi dergiler patrik aleyhinde kampanyaya girişirler (Anagnostopoulou, 1997: 505). Neticede Patrikhane geri çekilmek ve taviz vermek zorunda kalır ve laiklerle anlaşarak onlara idari yetkiler verir. 1908 sonrasında milleti ruhbanlar değil daha çok orta sınıf kökenli seküler elit temsil eder. Basın, mebuslar ve bazı siyasi cemiyetler bu temsilin araçlarıydı. Yeni liderliğin bir niteliği de halihazırda Yunan tebaası veya Yunanistan'la yoğun ilişkiler içinde olmasıydı.

Geleneksel olarak bir Rum, millet-i Rum'a dahil olması dolayısıyla Osmanlı idi. Yani hem Osmanlı hem Rum olmak, ancak en yüksek düzeyde Patrikhane olmak üzere bazı aracı yapılar dolayısıyla mümkün olmaktaydı. Reform sürecinde ve özellikle 1908 sonrasındaysa aracı yapılar giderek güç kaybederler. Fakat buna rağmen reformcuların vaat ettiği vatandaşlar arasında tam bir eşitlik de sağlanmış olmaktan uzaktı. Zaten vatandaşlık da milliyetçilikler çağında giderek daha fazla bir ulusa ait olmakla tanımlanır hale gelmekteydi. Ortodoks-Rum olmakla Osmanlı olmayı birleştiren aracı mekaniz-

malar tedricî olarak ortadan kalkınca, Osmanlı topraklarında Rum olmanın tek yolu siyasal biçimde, yani milliyetçilikle mümkün hale geldi. Aynı şey idari bir birim olarak cemaat için de geçerliydi. Merkezileşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte yerel düzeyde Metropolitlik ve cemaat gibi aracı kurumlar resmi olarak işlemez duruma geldiler. Fakat bu aracı yapılar Osmanlı siyasi sisteminin meşruiyetini ve otoritesini taşımasalar da var olmaya devam ettiler. Cemaat idaresi, okulları ve kilise kendisine bağlı nüfusu örgütlemeye devam etti; fakat meşruiyetini ve gücünü başka bir odaktan, ulusal bütünden almaya başladı. 1908 sonrasında cemaatin idaresi seküler elitin eline geçtiğinde, kendisine bağlı olanları harekete geçirecekleri yegâne mekanizmalar dinî ve geleneksel mekanizmalar idi. Yani Osmanlı Rumlarının modernleşme süreci ancak ruhban sınıfının rızası ve geleneksel milli kurumlar aracılığıyla mümkündü. Bundan dolayı Patrikhane ilk tepkilerinden sonra yeni duruma hızlı sayılabilecek bir biçimde intibak edebildi (Anagnostopoulou, 1997: 463-7).

Osmanlı Rumlarının yeni önderliği başlangıçta Hellenotomanizme sadık kaldı. Hellenotomanizm, Osmanlı idaresinde görev alan eski Fener aristokrasisinin İmparatorluğa bağlılık düşüncesinin, bir "Hellenizm" fikriyatı ile birleşmiş şekli idi. Bu yaklaşımın oluşumunda yüzyılın son yıllarındaki gelişmelerin önemli payı vardır. 1897'deki Osmanlı-Yunan savaşında Krallığın mağlubiyeti, Yunan milliyetçiliği açısından irredentist siyasetin zayıflıklarını gözler önüne serer. Yine yüzyıl dönümünde Makedonya'da artan Bulgar faaliyeti ve Panslavist hareketin yarattığı tehdit neticesinde Osmanlı-Yunan ilişkilerinde daha ılımlı bir hava egemen olur. Bu dönemde iki ulusal merkezi (İstanbul ve Atina) tek bir projede birleştiren Hellenotomanizm düşüncesi yaygınlaşır. Bu, kabaca Rumların içerisinde (Türklerle beraber) hakim ya da başat güç olacağı bir doğu imparatorluğu düşüncesidir. Düşünülen, Rumların ekonomik, kültürel ve sosyal dinamizmiyle imparatorluğun en etkin unsuru haline gelebileceğidir. *Neologos* gazetesine göre örneğin, *Megali Idea* Osmanlı İmparatorluğu koruması altında Yunan kültür ve uygarlığını doğuda yaygınlaştırmak olarak tanımlanıyordu. (Svolopoulos, 1994: 22).

Bu düşüncenin oluşumu ve gelişiminde Yunan diplomat Ion Dragoumis ve Yunan ordusunda subay olan A. Souliotis'in kurdukları Konstantinopolis Örgütü'nün (*Organosi Konstantinupoleos*-KÖ) payı büyüktür. Bu ikisi, Hellenizm davasının ancak yurttaşlarına din ve milliyet farkı gözetmeksizin eşit muamele eden bir devlette gerçekleşebileceğini düşünmekteydiler. İkisinin de Yunan devletinin irredentist politikalarla ulusun kurtuluşunu gerçekleştirebileceğine dair inancı zayıflamıştı ve onlara göre Slav tehdidine karşı yegâne tedbir çokuluslu bir yapı içerisinde Türk-Yunan işbirliği idi. Souliotis 1908'in başında Atina'daki Makedonya Komitesinin Doğu seksiyonu tarafından İstanbul'a gönderilir ve burada KÖ'yü kurar. Örgütün kuruluş amacı Trakya'daki Bulgar faaliyetlerine karşı önlemler almak idi. KÖ Yunanistan'dan belli bir destek görmekle birlikte tam anlamıyla onun kontrolünde olan bir örgüt değildi (Veremis, 1999: 182-3). 1908 devriminin imparatorluk içerisindeki değişik topluluklar arasında kısa bir süre için de olsa yarattığı kardeşlik duyguları KÖ'nün yaklaşımını, yani Hellenotomanizmi onaylar gözüküyordu. Aslında Patrikhane KÖ'yü kendi otoritesine karşı bir tehdit olarak görüyordu. Dragoumis'e göre Yoakim kendisini Hellenizm ile özdeşleştirmekten çok kendi imtiyazlarını düşünüyordu. O bir "Bizanslı" idi ve kendi mevkiini muhafaza etmek için birçok Yunanlıyı feda edebilirdi. Yoakim'in kendisinden destek isteyen Souliotis'e cevabı da aradaki

gerginliği açığa çıkarıyordu: "Patrikhanenin nasıl bir programı olsun istiyorsunuz? Patrikhanenin gelenekleri, hakları ve imtiyazları vardır... Onun yalnızca bir programı olabilir: imtiyaz ve haklarını muhafaza etmek" (Anestides, 1998: 193) KÖ'de temsil edilen seküler elit ile Patrikhane arasındaki gerilim Osmanlı Rumlarını bölme tehlikesini içeriyordu; ancak İTC'nin uyguladığı politikalar millet içerisindeki değişik fraksiyonları zamanla birleşmeye iter (Veremis, 1999: 185-6).

1908 yazında KÖ, yaklaşan seçimlerde Rum cemaatinin belli adaylara yönlendirilmesi ve seçmenlerin bilinçlendirilmesi amacıyla Helen Politik Birliğini (*Politikos Syndesmos*-PB)'u kurar. Birliğin hedefleri 1) anayasal düzenin güçlendirilmesi ve anayasal hak ve özgürlüklere riayet edilmesi, 2) farklı etnik ve dinî topluluklar arasında barışçıl ilişkilerin tesis edilmesi, 3) uluslararası alanda ve özellikle de Osmanlı ve Yunan Krallığı arasında barışçı ilişkilerin ve işbirliğinin savunulması ve 4) birey ve cemaatlerin dinî ve kültürel hak ve imtiyazlarına saygı duyulması olarak özetleniyordu. PB'nin söyleminin önemli bir özelliği millet sisteminin oluşturduğu bir bağlama liberal temaları (bireysel özgürlükler, özerklik vs.) eklemlemesiydi. Yani milletin toplumsal ve kültürel özerklik istemini modern ve liberal bir bağlam içerisinde savunmaktaydı (Anestidis, 1997-98: 197-9). Bu esnada Patrik Yoakim ile KÖ arasındaki gerginlik azalmış ve Politik Birlik'in seçimlere ilişkin tavrı ağırlık kazanmıştı. İTC'nin sayısı pek de fazla olmayan İttihatçı Rumların desteklenmesi yönündeki telkinlerinin başarısızlığa uğraması, Girit sorununun yeniden alevlenmesi ve Rumların gayrimüslim seçmenlerin sayılarının Osmanlı yöneticileri tarafından düşük tutulduğu şeklindeki şikayetleri sonucunda seçim sürecinde gerginlik artar ve seçim yolsuzluklarına karşı bir çok protesto gösterisi tertip edilir. Fakat en nihayetinde İTC ile Patrikhane arasında bir uzlaşmaya varılır. Seçimler sonucu oluşan parlamentonun 24 üyesi Rum idi ve bunlardan 15'i KÖ mensubu idiler. Rum mebusların ekseriyeti eski Fenerli seçkinlerden değildi; işadamı, avukat, doktor yani kısacası orta sınıfa mensuptu (Boura, 1999: 195-6). Meclisteki önemli tartışmalardan birisi imtiyazlar meselesiydi. İTC'nin önemli bir hedefi milletlerin toplumsal ve kültürel özerkliklerini ortadan kaldırmaktı. Bu çerçevede eğitim, askerlik, cemiyetler gibi meseleler üzerinden İTC çoğunluğu ile gayrimüslim mebuslar arasında şiddetli tartışmalar meydana gelir. İTC için yurttaşlar arasında eşitlik sağlandığına göre artık imtiyazdan bahsetmeye gerek yokken, Rumlar açısından bilhassa 1909'dan itibaren İTC'ce gündeme getirilen reform önerileri milletlerin imtiyazlarına haksız tecavüzlerdi. Esasında meclisteki Rum



19. yüzyılda Patriklik makamına gelmiş en etkili simalardan olan III. Yoakim milliyetçi politikalara hep mesafeli oldu. Ona göre Rumlar ancak Osmanlı düzeni içerisinde varlıklarını koruyup geliştirebilirlerdi.

mebusları homojen bir grup oluşturmuyorlardı. Bazı temel meseleler dışında bireysel tavır alıyorlardı. Kimi İTC mensubuyken, çoğunluk liberallerin adem-i merkeziyet fikrine yakınlık gösteriyordu.

Mecliste ve gazete sayfalarında cereyan eden tartışmalara rağmen 1910-11'e kadar, yani İTC "sertleşmeye" ve Yunanistan'da da Venizelos iktidara gelip daha atak bir politika izlemeye başlayıncaya kadar KÖ ve genelde Rumların önde gelenleri Hellenotomanizm ve imtiyazların müdafaası dışında bir politikaya sahip değildir. Ancak bu tarihten itibaren Yunan Krallığı hem Patrikhane hem de seküler önderlik nezdinde kendini ulusun politik merkezi olarak kabul ettirir. 1910 yılının sonlarına doğru PB'nin ısrarı ile İTC'nin politikalarından hayal kırıklığına uğramış etnik toplulukların da yönelebilecekleri umulan bir Rum partisi (*Hellenikon Politikon Komma*) örgütlenir. Bu girişim Rum parlamento grubunu böler. 24 temsilciden 16'sı girişime destek olur. 1912 seçimleri öncesinde Patrik ile İTC arasında görüşmeler olursa da PB liberalleri destekleme kararı alır. İTC üyesi Rum mebuslarla (Narlis, Orfanidis, Kofidis), İttihatçılarla işbirliğinin daha fazla sandalye anlamını taşıyacağını düşünen başka mebuslar (Karolidis, Emmanuilidis, Savopulos) bu karara karşı çıkarlar. Bu durum Rumlar içerisinde bir çekişmeye neden olur ve PB, kendi görüşlerini benimsemeyen adayların desteklenmemeleri çağrısında bulunur. Seçimler sonucunda Rum mebus sayısı 16'ya düşer ve bunların da neredeyse tümü seçime İTC listesinden girenlerdir. Balkan Savaşı sonrasında 1913-14 kışında gerçekleştirilen seçimlerde İTC tek örgütlü güç olarak girer. Muhalefet üzerinde artan baskı sonucu KÖ ve Birlik dağılmış durumdadır. Bousios, Kosmidis ve Karolidis gibi isimler Yunanistan'a sığınmışlardır. 1914 seçimleri öncesinde yine İTC ile patrikhane arasında görüşmeler yapılır ve sonuçta 16 Rum mebus meclise girer. Savaş yıllarında Rum mebusların herhangi bir etkisi olmaz (Boura, 1999: 197-9). Bu dönemde İTC'nin milli iktisat, zorunlu göç ve amele taburları gibi uygulamaları Rumları (özellikle tehdit altındaki orta sınıfı) Osmanlı siyasal düzenine iyiden iyiye yabancılaştırır.

Savaş bittiğinde, Rumların büyük çoğunluğunda olduğu gibi Patrikhanede de *Megali İdea*'nın gerçekleşme aşamasında olduğuna dair inanç hakim olmuştur. Mondros Antlaşması'nın imzalanmasının akabinde patrik Germanos, Jön Türklere karşı "tavizkâr" bir tutum aldığı gerekçesiyle ve bazı mali konularda şikayetlerin artması sonucu istifa eder. Patriğin istifasıyla, *gerondismos* olarak adlandırılan Osmanlı idaresine gönüllü itaati içeren geleneksel Fener politikası tamamen terk edilir. Yeni Karma Meclis, *Megali İdea*'nın hararetli taraftarlarından oluşuyordu. O döneme kadar politika dışı bir tavır sergileyen İstanbul iş alemi mensupları da irredentist politikalara destek verirler. Bu değişimin nedeni, İTC'nin, özellikle savaş yıllarında sürdürdüğü "milli burjuvazi" yaratma siyasetinin bu kesimi yabancılaştırması idi. Patrikhane Babıalinin ülkeyi yönetme kabiliyetinden uzak olduğu iddiasıyla Osmanlı hükümetiyle temas kurmayı reddeder. 16 Mart 1919'da Patrikhane Konseyi'nin Yunanistan ile birleşme kararı duyurulur ve Rumlar Osmanlı vatandaşları olarak yurttaşlık yükümlülüklerini yerine getirmeyi reddetliklerini ilan eder (Aleksandris, 1983: 143-50).

Yunanistan'da Venizelos'un iktidarı kaybetmesiyle sonuçlanan Kasım 1920 seçimlerine rağmen Osmanlı Rumlarının büyük çoğunluğu monarşistlere karşı Venizelos'u desteklemeye devam ederler. Venizelosçu çevreler *Ethniki Amina* (Ulusal Savunma) adlı örgütlenmeler kurarak Venizelos lehinde çeşitli gösteriler tertip ederler. Rumlar için Venizelos Büyük Yunanistan'ı gerçekleştirecek yetenekteki

yegane devlet adamı idi. 10 Ocak 1921'de bir *Amina* delegasyonu başbakan Lloyd George'un sekreteri Phillip Kerr ile görüşür. Bu görüşmede *Aminacılar* Britanya'nın otonom bir lonya idaresine destek olması halinde 45.000 kişilik bir Rum ordusu teşkil edebileceklerini deklere ederler. Britanya hükümetinin bu tekliflere soğuk yaklaşır ve Osmanlı Rumlarının Londra konferansına ayrı bir Patrikhane heyeti ile katılmaları engellenir. Bu esnada patrikhane ile Yunan kralı arasındaki ilişkiler de uyumlu olmaktan uzaktı. Patrikhane 5 Kasım 1920'de krala bir çağrı yaparak Yunanlıların esenliği için taht üzerindeki haklarından vazgeçmesini öğütler. Fakat koyu bir Venizelosçu olan patrik vekili Dorotheos'un ölümü ile yerine geçen Kayseri Metropoliti Nikolas'ın Patrikhanenin Venizelosçu politikasına daha mesafeli yaklaşımı krala ilişkin politikada yumuşama meydana getirdi. İstanbul'a gelen Yunan Yüksek Komiseri Botsis'in çabaları ile de şehirde kral yanlısı bir hareket oluşturulmaya çalışılır. Böyle bir tehdit karşısında patrikhanedeki Venizelosçu kanat konumunu Venizelos yanlısı bir patrik seçerek sağlamlaştırmaya çalışır. Patrik seçimi her iki kanadın da şiddetli mücadelesine sahne olur ve sonuçta basının büyük bölümünün de desteğini arkasına alan Venizelosçu liberal Meletios 6 Aralık 1921'de yeni patrik seçilir. Atina yönetimi bu seçimi geçerli saymaz. Meletios'un patrik seçilmesi ile *Amyna* hareketi İstanbul ve İzmir gibi büyük şehirlerde Rumlar arasındaki etkinliğini artırır. Böylece Venizelizm Osmanlı topraklarındaki son zaferini kazanmış olur; ancak kısa bir zaman sonra Yunan ordusunun bozgunu ile Rumların Anadolu'daki varlığı da sona erer (Aleksandris 159-63).

1912'den başlayarak İmparatorluğun Rum ve Müslüman ahalisi, Atina ve İstanbul (daha sonra da Ankara) olmak üzere iki ayrı merkezin yörüngesinde birbirinden kesin olarak ayrışmış, iki taraf da, Balkanlar'dakine benzer şekilde diğerini dışlayan bir "çözüm" arayışına girmişti. Bundan sonrası artık yalnızca bir strateji ve konjonktür meselesiydi. Kosmas Politis'in, yüzyıl dönümündeki İzmir'i anlatan "Yitik Kentin Kırk Yılı" romanı bir kayık yarışıyla başlar. Rumlara ve Türklere ait kayıklar yarışa katılır ve yarış ulusal bir çekişmenin, rekabetin alanı haline gelir. Rum kayığının yarışı kazanmasıyla bir "zafer alayı" düzenlenir, marşlar okunur, bayraklar çekilir. Ulusal simgelerle neşeli bir oyun oynanmaktadır sanki. Ancak bu eğlence, İzmir'in toplumsal hayatının bölünmüşlüğünü ardında saklar. Artık kayık yarışları "milli maç"lara, mahalle kavgaları ulusal kapışmalara dönüşmüştür: "Birden, evlerin birinden bir grup Türk çocuğu dışarı fırladı. Ellerindeki kitaplara bakılırsa okullu olmalıydılar. Bir an için put gibi oldukları yerde durakladılar. Sonra, geziden dönmekte olan çocukların arkasından bağırmaya başladılar: 'Gâvur Girit'i istersiniz? Al Girit'-ve elleriyle uygunsuz işaretler yapılar. Fırlatılan bir taş, sıranın en arkasındaki çocuğun iki metre kadar yakınına düştü. (...) Stavrakis yerden taş topladı. Gerindi ve taşı savurdu. Taş, Türk çocuklarının başlarını sıyırıp bir kapıya çarptı." (Politis, 1992: 68-9). ❐

Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme

MEHMET Ö. ALKAN

N'OLACAK BU MEMLEKETİN HALİ?

"...Bir müddetden beri bir alay nas kendi üzerlerine hiç lazım olmayan sözlerle kahvehane ve berber dükkanları ve meyhanelerde Devlet-i Âliye'yi fasl ü mezemmetle alude olub layıkı üzere tedib olunmadıklarından istediklerini söylemeğe ceri' ü cesur olmuşlardır. Ve devletin nizam ve intizamı bozulmasına ekseriya bu keyfiyet sebeb olmuştur. Zaman-ı sa'd-ı iktiran-ı Süleyman Han-ı Kanunî'de biraz cehele vakit bir mahalle cem' olub Devlet-i Âliye'yi mezemmet tarikiyle vaz buyurulan kanun-i cedidi akıllarınca beğenmeyib ağızlarına yakışmaz sözler binnefs vasıl-ı sami-i hümayun olmağla mezemmet edenin lisanını istima' edenin kulaklarını dibinden kesib ibret-i âlem için Sultan Bayezıd'da Demirkapı karibinde bulunan küçük bâbın üst eşkine mıhlatmıştır. Mahall-i merkum merr-i avam ve ma'bed-i has ve amm olduğundan herkes re'y-el-ayn müşahade ettikçe dillerini kesmişlerdir. Gerek vakt-i merkumda ve alelhusus bu zamanda ekser nas küfrânü'l-niamelikde heman beni-İsrail taifesine muaddel olmuşlardır. Fesad-ı âlem mahza bu makule bazı avam-ı nasdan neş'et ettiğini kendileri bilmeyib zamane halkı şöyle oldu böyle oldu deyu sanki kendisi zamane halkından değilmiş gibi hallerinden gafil ve güya kerih maddeler kendulerden hiç sadr olmamıştır gibi üzerlerine suç almamakla şeytan müsahhiresi olmuşlardır. İşbu esnalarda ise evliya-yı umurun merhametleri ve bazı mülahazaları hesabıyle bir kimesneye siyaset olunmadığından ciğeri bir akçe etmez ve sefer ve hazırda din ve devlet umuruna yaramaz heman dünya boş kalmasın için yaradılmış bir alay hizem-i natemyiz meyhane ve kerhane ve kahvehanelerde Devlet-i Âli'yeyi fasl ve mezemmetde emsal-i sabıkalarına faik ve racih olmuşlardır. Bu makule müdbirler eğerci zahirde müslüman olub lakin mesele-i taharetlerinden bihaber manav ve bakkal ve kayıkçı ve balıkcı ve hammal ve emsali makuleleri devlet umuruna ağız açtıkları için nicelerinin tedibi ve belki nizam-ı alem (a.b.ç.) için siyasetleri lazimeden ise dahi hesabel'-iktiza tecahül ve tegafful olunmaktadır. Elyevm nevcud olan avam-ı nasın ortalıkda biedebane ve tavr-ı sefihâne ile zuhura gelen ve edilerini ve hususen lazımü'l-inha olan bazı maddenin asl ve hakikatini vuku üzere mübeyyen-i taraf-ı şeriflerinden bir risale taleb buyurulmağla hacmi cüz'i ve manası külli olarak işbu risale tahririne mübâderet kılındı..."[1]

"Kocasekbanbaşı Risalesi"nin giriş bölümündeki bu cümleler 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyılın başında Osmanlı elitinin

siyasal düşünüşünü gayet iyi yansıtmaktadır. Halkın devlet yönetiminden anlamazlığını vurgulayan bu yorumun yayımlanmasından bir süre sonra, 1876 yılında ilk anayasa Kanun-i Esasi adı ile ilan edilecek ve yaklaşık 4 ay sonra da 1877 yılında Osmanlı tarihinin ilk parlamentosu açılacaktır. Çağdaş Türkiye'nin kurulma süreci demek olan Ulusal Kurtuluş Savaşı da, temsil niteliğine sahip bir parlamento aracılığıyla, 23 Nisan 1920'de kurulan BMM tarafından yürütülecektir.

İDEOLOJİLER YÜZYILI VE RESMİ İDEOLOJİNİN DOĞUŞU

19. yüzyılda toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlarda olduğu gibi, düşünce/düşünüş alanında da hem derin hem de geri dönülmez bir değişim yaşandı. Halk, toplum, kitleler, (başta işçi sınıfı olmak üzere) sınıflar... -her nasıl adlandırılırsa adlandırılsın- toplumsal kesimler tarih sahnesine çıkmaya ve başrolleri üstlenmeye başladılar. Kitlelerin bu denli yoğun bir biçimde ortaya çıkmasına koşut olarak ideolojiler de birincil önem kazanacaklardır. Bu nedenle 19. yüzyıl aynı zamanda "izm"ler yüzyılı olarak da adlandırılır. 20. yüzyıla devreden felsefi, ekonomik, siyasal ve toplumsal ideolojilerin neredeyse tamamı ya 19. yüzyılda doğmuş ya da -önceden varolanlar- yeniden biçimlenmiştir. Sosyalizm, liberalizm, milliyetçilik, sendikalizm, anarşizm, feminizm, pozitivizm, ırkçılık, romantizm...bunlar arasındadır. Dinlerin (örneğin İslâmcılığın) ideoloji haline gelmesi de 19. yüzyıldadır. Genel olarak ideolojilerin muhalif ve tepkisel karakteri ağır basmakla birlikte, siyasal rejimler/sistemler de kendilerini meşrulaştıracak ideolojiler kurgulamakta gecikmeyeceklerdir.

19. yüzyıl bir modernleşme sürecidir. Siyasal modernleşme sürecinde genel olarak üç eğilim gözlenmektedir. İlk olarak, devlet merkezîleşmekte ve otoritenin geleneksel kaynakları zayıflamaktadır. Dinsel, geleneksel, ailesel ve etnik otoritelerin yerini tek, dünyevi, ulusal siyasal bir otorite almaktadır. İkincisi, siyasal kurumlar farklılaşmakta ve özgülleşmektedir. Üçüncüsü ise siyasete yönelik gittikçe artan yaygın katılımdır. Bu süreçte devletin çevreye nüfuz yeteneği gelişmekte, hukuk dünyevi ve şahsi olmayan Weber'in deyişiyle "yasal ussal bir otoriteye" dayanmaya başlamaktadır. Ayrıca hızlı ve şiddetli bir "siyasallaşma" yaşanmaktadır.

Modernleşmenin bir yönüyle de resmi ideoloji, resmi tarih yazma ve "gelenek icat etme" süreci olduğu anımsanmalıdır. Resmi ideoloji ve tarih (veya "myth"; iktidar/devlet kurumu kadar eskidir. Ancak resmi ideolojinin ve onun ayrılmaz bir parçası olan resmi tarihin sistematik, yeni ve farklı bir boyutta ortaya çıkışı diğer bir çok siyasal rejimde olduğu gibi Osmanlı'da da modernleşme dönemine rastlar.

İdeolojilerin gündeme gelmesi toplumsal sınıfların siyasal alana katılmaları ile yakından ilgilidir. Devlet ile toplum arasındaki klasik vergi ve askerlik eksenindeki tek yönlü ilişki değişmektedir. Klasik dönemde vergi adalet ve can güvenliği için verilirken, yeni dönemde işlev ve içerik değiştirmiştir. Beklenti vergi vermenin karşılığında hizmet beklemeye dönüşmüştür. Dolayısıyla artık devlet bütçesine, eskiden olmayan eğitim, sağlık, yol, sosyal güvenlik ve kentsel gereksinimler gibi yeni kamu harcama kalemleri eklenmekte, buna koşut olarak merkezîleşme ve çevreye nüfuz artmaktadır. Eğitim, devlet dışında hiç bir örgütün üstlenemeyeceği kadar pahalı ve büyük bir yatırım olduğundan eğitime bütçeden pay ayrılmaya başlanacaktır.

Kitlelerin yığınlar halinde siyasete katıldığı, devleti elinde tutan -kişi ya da sınıfların- bunu istemeyerek de olsa kabullenmek zorunda kaldığı bu dönemde resmi ideolojiler de yazılmaya başlanacak, Marx'ın din için kullandığı "halkın afyo-

nu" benzetmesi aslında tam da resmi ideoloji için geçerli olacaktır. Zira geleneksel dönemin hakim ideolojisi, hukuku ve meşrulaştırma aracı olan din çözülmekte yeni bir hukuk sistemi, meşrulaştırma araçları ve resmi ideolojiler onun yerine geçmektedir. Hemen bütün siyasal sistemler, dini ani bir değişimle sistemden dışlamamışlar, ihtiyaç oldukça bir meşrulaştırma öğesi olarak kullanılmaya devam etmişlerdir. Bu nedenle -II. Abdülhamit (İslâmiyet), III. Napolyon (katoliklik) ve III Aleksandr (ortodoksluk) gibi- çeşitli dönemlerde dinselleşme görülmesi istisna değildir.

Resmi ideoloji en genel anlamıyla, devlet aygıtını elinde tutan veya etkileme yeteneğine sahip olan elitlerin/seçkinlerin, ellerinde tuttukları devlet aygıtını, kendilerini meşrulaştırmak, varlıklarını sürdürmek, kendilerine yönelik itaati/bağlılığı sağlamak için çoğunlukla gevşek, pragmatik, irrasyonel, eklektik ve sistematik nitelikli değerler bütünüdür; dar anlamda egemen siyasal kültür olarak da tanımlanabilir. Resmi ideolojinin aktarımı ile itaat ve/veya sadakati sağlayan üç temel kurum ordu, bürokrasi ve eğitimdir. Merkezileşme sürecinde yeniden biçimlenen bu kurumlarla resmi ideoloji ve tarihin de yeniden ortaya çıkışı ile eş zamanlıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda da eğitim işlerine bakacak bir "daire"nin sonra da bakanlığın Tanzimat döneminde kurulması rastlantı değildir.

Resmi ideolojinin yansıdığı temel metinler siyasal belgelerdir. Ama bunun yanısıra müfredat programları ile ders kitaplarında da yansımasını bulur. Her siyasal rejim üyelerine, sistemin örgütlenişini, bunu meşrulaştıran nedenleri, değerleri, inançları ve tutumları benimsetmeye yönelik siyasal toplumsallaşma yöntemleri geliştirmektedir. Modernleşme sürecinde hayati önem kazanan bu işlevde, dinsel/geleneksel cemaat/millet eğitiminin yerini yaygın/kamusal, laik ve merkezî (ve bir süre sonra ulusal) eğitim sistemi almaktadır. Bu değişiklik sırasında cemaatler kendi tekelindeki bu "hakkı" devretmek konusunda son derece kıskanç ve hırçın davranacaktır. Osmanlı Devleti'ndeki "millet"ler açısından da süreç böyle gelişmiştir.

Tanzimat Döneminin başlıca özelliklerinden biri, o güne dek dinsel otoritelerin tekelindeki hukuk ve eğitimin devlet denetimine alınmaya başlaması yönündeki cesaretli adımdır. Tanzimatçılar bunu yaparken dini ve dinsel otoriteleri doğrudan karşılarına almak yerine, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için çaba harcayarak dolaylı bir zayıflatma süreci başlatmışlardır. Cemaatlerin "ezeli ve doğal" haklarından olan eğitim ile hukuk bu süreçte devletin üstlendiği, dünyevi/laik olarak düzenlediği alanlar haline dönüşmüştür. Medrese ve ulema başlangıçta eğitim işleri ile ilgili oluşturulan kurullarda görev almakla birlikte, zaman içinde eğitim işlerinden ve bakanlığından dışlanmışlardır. Yeni okullar eski geleneğin tersine cami ve mescit dışındaki yerlerde inşa edilmiştir. Rüştiyelerin açılması ardından medreselerin bir öğretmen kaynağı olarak kullanılması yerine, devlet denetiminde bir öğretmen okulunun açılması da dinsel etki ve denetimden uzaklaşma çabasından kaynaklanmaktadır. Böylece klasik elit sınıfından olan "hoca"nın yerini, modern toplumun önemli mesleklerinden olan ve devletin öğretmen okullarından yetişen "muallim/muallime" alacaktır. Bu sınıf aynı zamanda resmi ideolojinin taşıyıcısı olacaktır.

Devletin açtığı ilk okulların (mühendislik, tıp ve harp okulu) ve ardından ara eğitim kurumlarının (rüştiyelerin) askeri nitelikte oluşu değişimin meşruluk kaynağını oluşturmuş ve bu nedenle beklenenin altında tepki almıştır.

Eğitim aracılığı ile "birlik" sağlama amacına yönelik girişimler "Mekteb-i Sultânî" ile somutlaşmıştır. Çeşitli din ve mezheplerden öğrencilerin bir arada oku-

yabilecekleri Mekteb-i Sultani'nin amacı, öğrencileri Osmanlı vatandaşı olarak yetiştirmek; "Osmanlılık ideolojisi" etrafında, "birlik ve bütünlük" içinde kaynaşmalarını kolaylaştıracak ortamı yaratmaktır. Sanıldığı gibi, her din ve mezhepten öğrenci kabul eden bu muhtelit/karma okulun açılmasına karşı çıkanlar yalnızca ulema değildir. Kendi cemaatleri üzerindeki hakimiyetlerini yitireceklerini düşünen gayrımüslim dinsel otoritelerden, ilk olarak Rum Ortodoks Patrikhanesi ve Rumlar, bu mektebe çocuklarını göndermeyeceklerini açıklamış, ardından Hahamhane "Hıristiyanların idaresindeki İslâm okuluna" "yemek" sorununu da bahane ederek Musevilerin çocuklarını göndermemesini istemiştir. Son olarak Vatikan'dan Papalık iki emirnâme yayınlayarak Doğu'daki Katoliklerin Mekteb-i Sultânî'ye devamlarını yasaklamıştır.

Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de zorunlu eğitimle zorunlu geçici askerliğin 19. yüzyılın ikinci yarısında eş zamanlı gelişmesi sıradan bir rastlantı değildir. Zorunlu eğitim, devletin genişleyen iktidarının sacayaklarından olan bürokratik yönetimin yayılması ve ordunun güçlenmesinin yanında üçüncü bir dayanak olacaktır.

OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE RESMİ İDEOLOJİNİN ÜÇ EVRESİ

Yusuf Akçura önce 1904 yılında Kahire'deki *Türk* adlı gazetesinde dizi halinde çıkan sonra da kitaplaşan *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı uzun yazısında, Tanzimat döneminden başlayarak devletin "güçlenmesi" ve "ilerlemesi" için üç "siyasî yol" tasavvur ve takip edildiğini yazar. Bu "siyasî yol" (resmî) ideolojiden başka bir şey değildir. Akçura'ya göre, Tanzimat'tan beri bir "millet vücude" getirme arayışı vardır. Tanzimat döneminde "Osmanlı milleti", II. Abdülhamit döneminde "İslâm milleti (Panislamizm) ve nihayet ırka müstenit Türk milleti teşkil etmek. Akçura bu siyaset tarzlarını "yarar" ve "uygulanabilirlik" açısından da tartışır.

Osmanlı resmi ideolojinin ilk öğelerinden biri modernleşme/medenileşmedir ki bu yalnızca devletin değil, aynı zamanda siyasal muhalefetin de içten benimsediği bir öğedir. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesinin mimarları olan Tanzimat paşaları, Yeni Osmanlılar, II. Abdülhamit ve Jön Türklerin modernleşme projeleri veya özledikleri modern Osmanlı toplumu/ülkesi arasında ciddi farklar olduğunu söylemek güçtür. Ama asıl ciddi fark her üç kesimin modern topluma giden yoldaki siyasal seçimlerinde görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında modernleşmenin üç evreden geçtiğini ileri sürebiliriz. İlki Tanzimat paşalarının bürokrasi ile yürütmeye çalıştıkları "bürokratik" veya "memurî" modernleşme; ikincisi II. Abdülhamit'in "monarşik" veya "sultani" modernleşmesi ve üçüncüsü ise Jön Türklerin Anayasa ve parlamentoyla yürütmeyi önerdikleri ve denedikleri "meşruti" modernleşmedir. Bu üç aşamanın ortak bir başka özelliği ise veri aldıkları siyasal sistemin bir "imparatorluk" olmasıdır. Oysa dördüncü ve sonuncu evre olan "cumhurî" modernleşmesinin başlıca ayırt edici özelliği "demokrasiyi" ve "ulus-devlet"i veri almasıdır.

Osmanlı modernleşmesi dönemlere göre değişen yeni yönetici elit, muhalif ve aydın tipini de ortaya çıkarmıştır. Tanzimat döneminin aydını ve eliti, bürokrasinin kendisini yasal güvenceye kavuşturması sonrasında, bürokrasi içinden usta-çırak ilişkisiyle (özellikle Dışişlerinden) yetişmişlerdir. Tanzimat döneminin muhalifleri ve I. Meşrutiyet'in hazırlayıcısı olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin üyeleri ise basınla ve basında yetişmişlerdir. II. Abdülhamit döneminin muhalif aydını ve yönetici eliti ise bizzat II. Abdülhamit'in kurduğu okullarda okumuşlardır. II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ise si-

yasal partiler ve dernekler, aydınların ve elitin yetiştiği başlıca kaynak durumuna gelecektir. Tanzimat sonrasında (askeri ve sivil) bürokrasi dışında yine devlete bağlı üç meslek grubu; öğretmenler, hekimler ve mühendisler modernleşme militanı olarak ortaya çıkmışlardır.

KOZMOS'DAN KAOS'A YA DA "NİZÂM-I ÂLEM'DEN SENED-İ İTTİFAK'A

Geleneksel dönem Osmanlı resmi ideolojisinin benzer geleneksel/"emperyal" resmi ideolojilerden pek farkı yoktur. Geleneksel toplumu en iyi kavramlaştıran ifadelerden biri "nizâm-ı âlem"dir. Devlet yönetici ile özdeşleşmiş, siyasal iktidar din ve geleneklerle meşrulaştırılmaktadır. Devletin temel görevi topladığı vergi karşılığında adaleti ve can güvenliğini sağlamaktan ibarettir. Yönetenler ve yönetilenler arasında keskin bir ayrım vardır. Yönetilenler kendi içinde iktisadi ve dinî olarak kompartımanlar halinde yaşarlar. Toplumsal sınıflar için doğum esas alınmaktadır ve kimi istisnalar dışında toplumsal statü değiştirmek olanaksızdır. Toplum durağan, hiyerarşik, eşitsizliğe dayalı bir düzen içinde ve bu durumdan şikayetçi olmadan yaşamaktadır.

19. yüzyıla gelirken Osmanlı klasik düzeni bir başka deyişle "*kozmos*" ya da "*nizâm-ı âlem*" çeşitli nedenlerle bozulmaya başlamıştır. Bu aşamada Osmanlı Devleti kendi coğrafyasında "var olma" sorunu ile karşı karşıya bulunduğundan, Osmanlı modernleşmesi önce askeri alanda başlamıştır. Ardından gündeme gelen siyasal ve ekonomik modernleşme çabası, taklitçiliğin ötesinde, siyasal birlik-bütünlük ve ekonomik kalkınma kaygısından kaynaklanmıştır. Bu süreçte Batı ve Rusya'nın önemli iki değişken olarak rol oynadığına hiç kuşku yoktur. Osmanlı modernleşmesi de bir bakıma dayatmalar ve zorunluluklar karşısında iradi çözüm arayışlarının bir sentezi olarak nitelenebilir.

19. yüzyılın başlarında Osmanlı saltanatı oldukça ciddi bir sarsıntı geçiriyordu. Bu bunalımı aşmak için Padişahla ayanlar arasında bir anlaşmaya varılmış ve anlaşma Sened-i İttifak adıyla yazıya dökülmüştür. Bu belgenin giriş bölümünde şu tespitler vardır:

> *"...cümlenin velinimeti olan Devlet-i Aliye-i Osmaniye Saltanat-ı Muhammediyye olub bäavn-i hazret-i Huda ibtidai zuhurunda ilâ yevmina hâzâ mazhar olduğu fütuh ve galibiyet ve şan ü şevket ittihad ve ittifak (a.b.ç.) ve ref-i nefsaniyet ve şikak ile hasıl olduğu vareste-i kayd-ı işaret iken bir müddetten beri...iktiza-i gerdişi çerh-i gerdan ile şiraze-i ecza-i nizam perişan ve vükela-yı devlet beyninde ve taşra memalik hanedanları meyanında esbab-ı şittadan naşi nefsaniyet ve şikak halatı nümayan olmak mülabesesi ile Saltanat-ı Seniyye'nin kuvveti suret-i teşettüte mübeddel ve dahilen ve haricen nüfuzu muhtel ve bu halet bay ü geda ve ala ve edna hakkına yani umumen millet-i beyda-i Ahmediyeye murisi vehn ü halel olmağla refte refte ne suretde keriheyi müntec olduğu ve bigayri hakkın vaki olan fezayih-i malume takribiyle esas-ı saltanat münderis olmak rütbesine vardığı itirafgerde-i sigar u kibar olub nass-ı celilüşşanı üzere sevâbık-ı muamelattan ahz-ı ibret ve deami nizam-ı din ü devleti ikame ve ihya kelimetullahilulya niyet-i hayriysiyle bu teşpettütün ittifaka tebdiline..."*

Uçurumun, çöküşün veya dağılmanın eşiğinden dönme kaygısı, ani siyasal değişimlerin klasik mazeretlerinden biri olacaktır. Sened-i İttifak'ın giriş bölümü de "Nizam-ı Alem"in bozulduğunun itirafıdır. 19. yüzyıla girilirken Osmanlı Devleti'nin başlıca sorunu "birlik ve bütünlük"ün sağlanmasıdır.

Tanzimat Fermanı'nda da benzer bir giriş bölümüne rastlamak olanaklıdır.

> *"Cümleye malum olduğu üzere Devlet-i*

Aliyyemizin bidayet-i zuhurundan beri ahkam-ı celile-i Kur'aniyeye ve kavanin-i şer'iyeye kemaliyle riayet olunduğundan Saltanat-ı Seniyyemiz kuvvet ve menet ve bilcümle tebaasının refah ve mamuriyeti rütbe-i gayete vasıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki gavail-i müteakibe ve esab-ı mütenevviaya mebni ve şer'i şerife ve ne kavanin-i münifeye inkiyad ve imtisal olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve mamuriyet bilakis zaaf ve fakre mübeddel olmuş..."

19. yüzyılda sıkça kullanılmaya başlayan nizam-ı cedid, usul-ü cedid, ittifak, tanzimat, ıslahat, ittihat, temeddün, itilaf, terakki, tekamül gibi sözcükler siyasal lügatin sıfat ve fiillerini oluştururlar. Çağdaş anlamda kurulan ilk siyasal partinin adının "İttihat ve Terakki" olması da bir rastlantı veya yalnızca pozitivist bir öykünme olmaktan çok, yaşanan ciddi bir soruna iki sözcükten oluşan bir yanıt biçiminde düşünülmelidir. Birlik ve bütünlük temasının içeriğini eşitlik temelinde bir siyasal uzlaşmanın sağlanması; varolan siyasal coğrafyanın korunması, olası toprak kayıplarının önlenmesi oluşturur. İlk Osmanlı anayasasının ilk maddesi de şöyledir.

"Madde-1 Devlet-i Osmaniye memalik ve kıtaat-ı hazırayı ve eyalat-ı mümtazeyi muhtevi ve yekvücud olmağla hiç bir zamanda hiç bir sebeble tefrik kabul etmez."

Bu süreçte Tanzimat, bir yeniden yapılanma, modernleşme projesidir. Tanzimat Fermanı ise hem bir başlangıç hem de bir sonuçtur. Bu nedenle Tanzimat dönemini Tanzimat Fermanı ile başlatmak doğru olmaz. Aslında bu dönemi Vak'a-yı Hayriye yani merkezileşmenin karşısındaki en ciddi toplumsal gücün, yeniçeriliğin kaldırılması ile başlatmak olanaklıdır. Bu dönemde bürokrasi de yeniden yapılanmıştır. İlk kez çağdaş anlamda resmi daireler kurulmuştur. İlk çıkan Türkçe gazete Takvim-i Vak'ayi adını taşımaktadır ve resmi ideolojinin ilk taşıyıcısıdır.

Bu dönemde medenileşme bir hedef haline gelmiştir. Islahat Fermanı'nda medenileşme hedefi "Devlet-i Aliyemizin şanına muvafık ve milel-i mütemeddine arasında bihakkın haiz olduğu mevki-i âli ve mühimme layık olan halin kemâle isali için" sözleriyle ifade edilir. Osmanlı devletinin medeni milletler arasında hak ettiği yeri alması hedefi, Cumhuriyet döneminde "muasır medeniyete erişme" hedefiyle ifade edilen kapsamlı bir değişim programı haline gelecektir.

BİLİME VERİLEN ÖNEM VE YENİ DÜNYANIN DİNİ: POZİTİVİZM

Pozitivizmi, kurucusu Aguste Comte'un yayımı 1830 yılından 1854 yılına kadar süren 10 ciltlik devasa eseri *System of Positive Polity* ile sınırlı tanımlamamak gerekir. Özellikle sanayi devriminin yayılması ve göreli demokratik gelişmeler pozitivizmin yaygınlaşarak bir dünya görüşüne dönüşmesine başlıca katkıyı yapan iki temel etkendir. Türkiye açısından bir yandan ikinci kuşak pozitivistler olarak adlandırılan grubun öte yandan özellikle Fransız ve Alman pozitivistlerinin daha etkili olduğu söylenebilir. Bunlar arasında Lamarck, H. Spencer, Ludwig Büchner, Taine, Fustel de Coulanges, Ernest Heackel ve E. Durkheim etkileri en fazla olanlardır. Örneğin Büchener'in Osmanlıcaya *Madde ve Kuvvet* olarak çevrilen eseri büyük yankı uyandırmıştır.

Pozitivizmin "ordre and progress" yani "düzen ve ilerleme" olan şiarı aynı zamanda, 19. yüzyıl Avrupası'nın temel sorununa bir yanıt arayışı niteliğindedir. Geleneksel düzenin çözülerek sanayi toplumuna geçişin yarattığı sorunlar Avrupalı düşünürleri derinden etkilemiştir. Bu karmaşa ve düzensizlik "düzen"e, "denge"ye ilişkin siyasal, toplumsal, iktisadi ve felsefi düşüncelerin revaç bulmasının



"Kızıl Sultan mı Ulu Hakan mı" tartışmalarının ötesinde, Osmanlı-Türk modernleşmesinin en anahtar rollerinden birini oynayan II. Abdülhamit'in tahtan indirilişin resmi...

nedenlerinden biridir. 18. yüzyılda belirginleşmeye başlayan "ilerleme" düşüncesi ise bilim ve teknikteki gelişmelerce pekiştirilmişti. Pozitivizmin de içinde değerlendirilebileceği en geniş anlamıyla bu yüzyıla egemen olan materyalist düşünüş, bu koşullarda, beklenti ve özlemleri farklı da olsa hemen her düşünce akımına tesir ederek yaygınlaşmıştır.

Osmanlı aydınlarının "düzen"(ordre) yerine "birlik"(ittihat) sözcüğünü seçmeleri, Osmanlı devletinin başlıca sorununa ve arayışına işaret etmektedir. Pozitivizmin ve pozitivist düşünüşün yaygın kabulü bu durumun ifadesidir.

Lerner'in ifadesi ile "insan işlerine rehberlikte dünyevi aydınlanmanın, kutsal vahiylerin yerini alması kolay olmamış", ciddi sorunlar yaşanmıştır. Pozitivizmin olduğu gibi Osmanlı resmi ideolojisinin de en önemli temalarından biri "bilim"dir. Bu kavram çoğunlukla eğitim ile birlikte anılan bir değer olmuş, Tanzimat döneminin başlarından itibaren büyülü bir kavram ve resmi ideolojinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Değişim gerektiği fikrini işleyen resmi metinlere bakıldığında "bilim" ile "kılıç"ın eşdeğer önemde vurgulandığı ("seyf ile tev'em olan hidemât-ı ilmiyye-i kalemiyye...")görülür.

Tanzimat'ın ilanından bir süre önce kaleme alınan bir Lâyıhada, laik bir yönelimin belirtilerini ifade edecek tarzda önemli cümlelere rastlanmakta, dinî alan ile dünyevî alan ayrı ayrı ele alınmaktadır. Lâyihadaki fikirler, "maârif" ve "ulûm"un ülke kalkınmasının, sanayileşmesinin temel araçları olarak sunulmaktadır:

> *"Ulûm-u dîniyye vesile-i necât-ı âhiret olduğu misillû fünûn-u sâire dahi muaşeret-i nev'i benî âdemin kemâline sebeb olacağı vareste-i kayd beyân ve işâretdir."* [2]

Layihada, bilim ve eğitimin önemi konusunda da şu düşünceler ileri sürülmektedir:

> *"...cehli cihetiyle devletin ve o suretle nail olduğu nimetin kadrini ve devlet ve memleket muhabbeti ne demek idüğünü bilmeyerek kendisine ve milletine faidesi olmayacağı aşikar olmağla bu hususun dahi bir hüsn-ü surete konulması mülken ve mille-*

ten ehm ve memâlik-i mahrusa-i Şâhânede emr-i zıraat ve ticaret ve sanâyi'in ihyâsına dâir Meclisce müzâkere olunmakda olan her bir şeyin esası bulunan ulûm mefkud oldukca birisi vücûda gelmeyeceği emr-i gayr-ı mübhem olduğundan ulûm ve maârifin tahsiline medâr-ı yesr ve suhulet olmak üzere mekâtib-i mevcûdeye bir nizâm verilmek (a.b.ç.)" [3]

Tanzimat'tan sonraki süreçte özellikle Rıfat Paşa'nın ahlak kitapları ile gündeme gelen bir önemli konu da ahlakın kaynağının dinsel/geleneksel atıf noktasından dünyevi bir atıf noktasına doğru değişmeye başlamasıdır. Bu süreçte bir tür "kul/teb'a ahlakı"ndan "birey/yurttaş ahlakı"na geçişin ilk izlerini de görmek olanaklıdır. Sıbyan mektepleri için sade bir dille kaleme alınmış olan Rıfat Paşa'nın *Ahlâk Risalesi*, II. Abdülhamit Döneminde de okutulan başlıca ahlak kitaplarından biridir. Bu dönemde yeniden gözden geçirilip, dinsel ahlak dışındaki bölümleri çıkartılıp okutulmuştur. Bu kitabın devamı niteliğindeki *Zeyl-i Risale-i Ahlak'ta*, *Meşveret'in* gerekliliği gibi siyasal temalar üzerinde durulması kitabın bu dönemde yayınlanmamasının başlıca nedenlerinden biri olsa gerektir. Bir süre sonra *Ahlak Risalesi* de sansürden geçerek bazı bölümleri değiştirilmiş ve Rıfat Paşa'nın adı da kitaptan çıkarılmıştır.

Tanzimat döneminde sivil basının ortaya çıkması ardından bilim ve eğitim temalı makale ve kitaplarda artış görülür. Münif Paşa'nın Cemiyet-i İlmiye adlı derneği ile *Mecmua-i Fünun* adlı dergisi bu dönemin en önemli pozitivist girişimlerindendir. Ancak bilimin ve pozitivist düşünüşün popülarize edilmesi asıl II. Abdülhamit döneminde olmuştur. Bu dönemde başlığında "ulum" veya "fünun" bulunan bir çok dergi yayınlanmıştır. II. Abdülhamit dönemi siyasal açıdan bir despotizm dönemi olduğu için dönemin aydınları siyasetten daha az zararlı görülen, hatta II. Abdülhamit'in teşvik ettiği "bilim"sel gelişmeler ve edebiyatla ilgilenmişlerdir. Bu dönemde siyasetin de yasak olmasının katkısıyla, başlığının altında "*siyasetten maada herşeyden bahs eder...*" alt başlıklı yayınlara çok sık rastlanacaktır. Pozitivist düşünüşün yaygınlaşması ile bazı roman ve hikayelerin "fenni roman" adıyla basıldığı da görülecektir.

TANZİMAT İDEOLOJİSİNDE HUKUK VE EŞİTLİK

Eşitlik Osmanlı modernleşmesinin ve Tanzimat ideolojisinin temalarından bir diğeridir. Tanzimat'ta icat edilen Osmanlı kimliği hukuksal düzenlemelerle pekiştirilmiştir. Geleneksel Osmanlı sistemi dinî cemaatler halinde bölünmüştü ve İslâmiyet (dolayısıyla Müslüman teba) birincil ve ayrıcalıklı bir konumdaydı. Kamu hizmetlerine girme veya yararlanmada eşitsizlik söz konusuydu. Tanzimat döneminde hukuk, toplumu yönlendirmenin, değiştirmenin sihirli değneklerinden biri olarak algılanmıştır. Tanzimat Fermanı'nın girişinde devletin zaafa uğrama süreci vurgulandıktan sonra "bundan böyle Devlet-i Aliyyea ve memalik-i mahrusamızın hüsn-i idaresi zımnında bazı kavanin-i cedide vaz' ve tesisi lazım ve mühim görünerek..." ifadesi kanunlaştırma sürecinin de başlaması anlamına gelir. Tanzimat Fermanı resmen tanınan din ve mezheplerin eşitliği yönündeki ilk ciddi adımdır. Osmanlı Devleti'nin tebaası olmak için herhangi bir dine aidiyet değil, din dışı hukuki kriterlerin getirildiğini görüyoruz. Bu çaba Tanzimat Fermanı'nın temennisi yerine hukuki düzenlemelerle, özellikle Islahat Fermanı sonrasında din ve mezhep farkı olmaksızın kamu hizmetine girme ve kamu hizmetlerinden yararlanmada "eşitlik" olarak da gündeme gelecektir. Artık gayrimüslimler din değiştirmeden memuriyete girme dahil bir çok hakka kavuşacaklardır. "Kuleli Vak'ası" ise bu eşitleşme

sürecine ilk Müslüman tepkisidir. Bu süreçten rahatsızlık duyan bir başka kesim Osmanlı düzeni içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan Ortodoks Kilisesidir. Bireyler kamu ve özel hukuk alanında, artık din esasına göre değil, Osmanlı tebaası olmak esasına göre işleyen monist ve eşitlikçi bir karakterdeki hukuk sistemi ile eşit olmaya başlayacaklardır. (Ancak İmparatorluğun sonuna ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar "resmi din"in İslâm olduğu da unutulmamalıdır.) Tanzimatçılar Osmanlı kimliğinin ölçüsünü dinî ve etnik aidiyetle değil hukuki bir ilişkiyle tanımlamak çabasındadırlar. Bunun ilk somut örneği Ceza Kanunname-i Humayunu'dur. "Tâbiyyet-i Osmaniyye Kanunnâmesi"/Osmanlı Yurttaşlık Yasası ise "kim Osmanlıdır?" sorusuna hukuki bir yanıt vermektedir. İlk Osmanlı anayasası olan Kanun-i Esasi'nin 8. maddesinde bu yanıt şu şekilde verilmektedir. "Devlet-i Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesi her hangi din ve mezhebten olur ise olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir."

Bu eşitleşme süreci yalnızca din/mezhep eşitliği ile sınırlı değildir. Aynı zamanda cinsler arasında da bir eşitleşme süreci başlamıştır. Tanzimat modernleşmesi kızlara okuma olanağı yaratmış rüştiye, sanayi ve öğretmen okulları açılmıştır. Kadınlar öğretmenlik yoluyla da ilk kez kamusal yaşamda meslek edinmeye başlamışlardır. Yine 1858'de yürürlüğe giren Arazi Kanunnâmesi eşitlik açısından önemli bir adımdır.

RESMİ İDEOLOJİ OLARAK OSMANLI KİMLİĞİ

19. yüzyılda kullanıldığı anlamı ile "millet" dinî topluluk, cemaat anlamına gelmektedir. Ama modernleşme sürecinde "millet" bir kavram olarak bugün kullandığımız anlamda ulus'a dönüşmeye başlamıştır. 19. yüzyılda Sırplarla başlayan ayrılıkçı/ulusçu eğilimleri durdurmak, "cemaat'ten ulus'a" geçme sürecini yavaşlatmak, dinsel ve ulusal kimliklerin üstünde ortak bir Osmanlı kimliği yaratmak için çabalar hızlanacaktır. "Din/mezhep" bir kimlik olarak devam etmekle birlikte siyasal bir kimlik olarak "Osmanlı"nın icat edilme süreci başlamıştır. Tanzimat eğitimine yakından bakıldığında vatanseverlik ekseninde ortak bir "vatan" fikri ve ona bağlı Osmanlı vatandaşı yetiştirmek amacı hemen göze çarpmaktadır. Tanzimatçıların Osmanlıcılık ideolojisini ve "Osmanlı vatandaşı" yaratma amaçlarını yansıtacak biçimde temel eğitim yasası (Maârif-i Umûmiye Nizâmnâmesi) 1869 yılında çıkacak, okullar sıbyan ve rüştiye düzeyine kadar cemaat esasına göre, fakat devlet denetimi altında açılacaktır. Ancak idadi, sultani ve yüksek eğitimin, din ve mezhep açısından karma niteliği Osmanlı kimliğinin aktarılması ve siyasal-toplumsal birliğin sağlaması için kurulduklarını göstermektedir. Bu amaç resmî olarak şu cümlelerle belirtilmiştir: "...sunuf-u tebaa etfalinin muhtelitan tahsil-i maarif tarikına sevki ve o cihetle beynlerinde itilâf ve muhadenetin tahkimi kazıyyesi istihsal olunmak için mekatib-i idadiyyenin ihdası elzem olduğu..."

Osmanlı tarihi ve Osmanlı dili üzerine resmi kitapların yazılması 1850'lerin başındadır. Bir yandan yeni okullar açılırken diğer yandan da 1851 yılında okullarda okutulacak kitapları "te'lîf ve tercüme" ettirmek üzere Encümen-i Daniş kurulmuştur. Bu aslında resmi ideoloji ve tarih yazımı açısından da önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak bu kurum beklenen hizmeti çeşitli nedenlerle verememiş, 1862 sonrasında da kaybolup gitmiştir. Öte yandan bu dönemde kurulan eğitim bakanlığının aynı zamanda basın üzerinde bir sansür merkezi haline gelmeye başlaması son derece anlamlıdır. Tanzimat dönemi eğitim programlarında "ulûm ve fünûn" derslerinin din dersleri-

ne oranla daha fazla yer aldığı ve rüştiye sonrası eğitim kurumlarında din derslerine hemen hemen hiç yer verilmediği dikkat çeker. Bu durum II. Abdülhamit'in yaklaşık ilk 15 yıllık iktidarında da böyle devam etmiştir.

Daha 1838'deki bir lahiyada (bir kişinin) "...cehli cihetiyle devletin ve o süretle nail olduğu nimetin kadrini ve devlet ve memleket muhabbeti ne demek idüğünü bilmeyerek kendisine ve milletine faidesi olmayacağı aşikar olmağla..." cümlelerini okumak olanaklıdır. Bu ifadedeki devlet ve memleket sevgisi bir süre sonra kavram olarak yerini "vatan"a bırakacaktır. Ortak siyasal coğrafyanın, toprağın yani "vatan"ın kutsanması ve "vatanseverliğin" teşvik edilmesi, Osmanlıcılık açısından önemsenmiştir.

Bu dönemde ders kitabı olarak yazılacak "ahlak risalesi" için öngörülen içerikte insanın dinine, ana babasına, öğretmenlerine, kendi cinsine, nefsine, yöneticilere, "*vatan*"a karşı görevleri ile *kavanin-i memlekete riayet* de yer almaktadır. Ayrıca "Tarih-i Osmani" ders kitaplarının yazımı için belirlenen kurallardan biri de "*vatan sevgisini (muhabbet-i vataniyyeyi) aşılayacak*" tarzda olmasıdır.

Vatan kavramının yüceltilmesi vatanseverliğin teşvik edilmesi Tanzimatçıların beklemediği bir siyasal kriz yaratmıştır. Vatan ve vatanseverlik Tanzimatçılar kadar onların baş muhalifleri olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin de üzerinde hassasiyetle durduğu ve kullandığı kavramlardır. Bu kavram Namık Kemal'in *Vatan yahut Siliste* oyunu ile patriyotik (vatanseverce) bir içerik kazanmıştır. *Vatan Yahut Silistre*'nin tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar edebiyat tarihçilerinin ilgisini çekmeyen iki farklı finalle biten baskıları bulunmaktadır. Eserin gizli baskılarında tiyatronun finali "*Yaşasın Vatan! Yaşasın Osmanlılar!*" diye biterken, resmi izinle yapılan baskılarında "*Padişahım Çok Yaşa! Padişahım Çok Yaşa*" diye bitmektedir. Bilindiği üzere bu tiyatronun oynanması ardından yapılan gösteriler, oyunun yasaklanmasına ve Namık Kemal'in sürgün edilmesine neden olmuştur. Ancak duyulan rahatsızlığın asıl nedenini gösterilerde değil, itaat ve bağlığın padişah yerine *vatan*'a yöneltilmesinde aramak gerekir. Yeni Osmanlılar için vatan kavramı, parlamento ve anayasalı bir rejim talebiyle özdeşleşmeye başlamıştır.

II. ABDÜLHAMİT: GELENEKÇİ MODERNİZM

Resmî ideoloji ve resmî tarihin sistematize edilmesi ve kurumlaşması II. Abdülhamit döneminde yeni bir merhaleye girmiş ve sonraki dönemlere miras kalmıştır. II. Abdülhamit, eğitimi, mutlak monarşinin kendisini yeniden üretmesini sağlayacak bir kurum olarak kullanmaya çalışmıştır. Onun döneminde yürürlüğe giren dinselleşmeden umulan başlıca amaç, bir siyasal otorite olarak pâdişaha (kendisine) bağlı ve sadık bir kuşak "ubudiyet gösteren bendegân/*élite*" yetiştirmektir. Bu dinselleşmenin ideolojik boyutu bir "*İslâm-Türk Sentezi*" oluşturmak çabasıdır ki buna biraz aşağıda değineceğiz.

Bu dönem, ders program, müfredat ve kitaplarında yer alan fikirlere bakarak, *gelenekçi modernizmin* dönemi olarak nitelenebilir. Zira Abdülhamit bir yandan İslâmiyeti bir ideoloji halinde kullanmaya çalışırken, öte yandan ilerlemeye ve bilime son derece önem vermiştir. Onun yetiştirmeye çalıştığı insan tipi pâdişaha dinî bağlarla bağlı, ama "mütefennin" bir kişiliktir. Fakat iktidarının ilk on yılında uygulamada kalan eğitim programı muhalif bir kuşağın doğmasına katkıda bulunmuş, bu yönelim farkedildiğinde eğitim sistemi dinsel bir içeriğe büründürülmüş, ama bir işe yaramamıştır. Sıfatlarından biri "Maârifperver" olan II. Abdülhamit dönemi, her düzey okul sayısında ve okullaşma oranında (cemaat ve yabancı

okullar da dahil) en çok artışın meydana geldiği dönemdir. Bir yandan geleneksel eğitim yapan sıbyan okulları modern eğitim yapan iptidailere çevrilmiş ve yanı sıra yeni iptidâî okullar açılmıştır. İkinci olarak özellikle idadi düzeyi eğitime büyük önem verilmiş ve sivil idadiler asıl bu dönemde açılmaya başlamıştır. Bu dönem bir anlamda idadiler çağıdır. Üçüncü olarak Hukuk, Güzel Sanatlar, Ziraat, Ticaret, Orman, Maden, Baytar...gibi yüksek okullar kurulmuş, Mülkiye Mektebi yeniden yapılanmıştır. Bu okullar II. Meşrutiyet ve cumhuriyetin yönetici eliti için de bir kaynak olacaktır. Eğitimin alt yapısının kurulması ve yaygınlaştırılması, Maârif Nezâreti'nin merkez ve taşra teşkilâtında düzenlemeler de bu dönemde olmuştur. Ayrıca ilginç ve üzerinde durulması gereken nokta aynı bakanlığın, dönemin ikinci yarısından itibaren ağır bir sansür kurumuna dönüşmesidir.

II. Abdülhamit Dönemi'nde, yaklaşık bir zaman vermek gerekirse 1880'li yılların ortasından itibaren sistemde bir dinselleşme başlamıştır. Tanzimat döneminden miras kalan eğitim sisteminde din ve ahlak derslerinin rüştiye düzeyine kadar oldukça az yer aldığı, idadi ve sonrası eğitim düzeyinde ise yer almadığı, pozitif bilimlere ağırlık verildiği görülür. Bu ders programlarının da etkisi ile, resmi belgelere yansıdığı kadarıyla önce Mülkiye mezunları arasında "ahval ve atvarı" farklı bir kuşağın yetiştiği farkedilmiştir. Özellikle Beşir Fuat'ın "bilimsel intiharı" yöneticileri hemen harekete geçirmiş, "itaatkâr ve sadık" bir kuşak yetiştirmek için her düzey okula, ama özellikle devlete doğrudan eleman yetiştiren askeri ve mülki okulların ders programlarına din ve ahlak dersleri eklenmiş, zaman içinde saatleri arttırılmıştır. Ilginçtir, aynı dönemlerde (1884) Rusya'da III. Alexandr, eğitimde dinin/Ortodoksluğun etkisini yeniden arttırmıştır. (Rusya'da I. Nikola döneminde de eğitim, hükümete sadık memur yetiştirme amacındadır. Eğitim programlarına Ortodoksluk, mutlakiyet ve milliyet esasına dayanan üç prensip hakimdir.)

Eğitimde dinselleşme ilk kez 1882 yılında başlayan din derslerinin arttırılması yönündeki tavsiyeler yapan bir komisyonun kurulması ile başlar. Okullarda "*medeniyet-i islâmiyyenin terakkiyat-ı maddiyeye mani değil, belki en ziyâde müsaid olduğu i'tikadını yerleştirecek âsârın etfâl-ı tebaaya ta'lîm*" ettirilmesi de istenir. İlk uygulamanın 1883-1884 yılından itibaren Şam rüştiyesinde başlandığı tahmin edilmektedir. Mekteb-i Sultânî, erkek öğretmen yetiştiren Dârülmuallimînin, kız öğretmen okulu Dârülmuallimât, iptidâi, rüştiye ve askeri okullara eklenen dersler arasında "ulûm-u dîniyye", "ilm-i ahlak" ve "fıkh-ı şerif" "Kur'ân-ı Kerîm"gibi dersler bulunmaktadır. Ayrıca öğrencilere birlikte abdest alma ve camide namaz kılma dahil olmak üzere ibadet zorunluluğu da getirilmiştir

Dinselleşmeden en çok dönemin devlete eleman yetiştiren askerî ve mülkî yüksek okulları payını alacak, bu kurumlar sıkı denetime tabi tutulacaktır. Dönemin sonlarına doğru hazırlanan bir raporda bu okullardan mezun olanların devlet hizmetine girdiği özenle belirtildikten sonra ahlaken ve dinen düşük durumda olmaları üzerinde durulmuş, hattâ Dârülfünûn'un varlığının öğrencileri kötü etkilediği, onların ahlakını bozduğu belirtilerek kapatılması önerilmiştir. Bu öneriye göre öğrencilerin çoğu mezuniyetleri ardından devlet hizmetine gireceklerinden dinî ve ahlakî niteliklerinin arttırılması için dinî terbiye ve "akaid" dersine önem verilmesi istenmektedir. Dinileşmenin göstergelerinden biri de 1890 yılında "lisân-ı din-i mübin" olan Arap dilinin gelişmesi, "etfal-i müslimine ta'lîmini teshil maksadı" ve II. Abdülhamit'in de "inayet ve iâneti" ile Dârülta'lîm adıyla bir okul kurulmasıdır.

Bazı okulların ders programlarından tarih, coğrafya, ahlak, malûmât-ı nafia, ilm-i eşya, hikmet-i tabiiye" gibi dersler "*şâkirdânın akaid-i dîniyyesini ifsad ediyor*" veya "*lüzûmsuz*" gibi gerekçelerle kaldırılmıştır. İlginç olan noktalardan biri idâdîlerin parasız olması konusunda, taşradan iletilen görüşlerde *idâdî ve yüksek okullara parasız yatılı fakir halk çocuklarının alınmasının ilerde toplumsal bir sorun yaratacağının* belirtilmesidir. Buna göre fakir çocukları okuldan mezuniyetleri sonra da zengin çocuklarından aşağı hayat seviyeleri olacak ve bunun da devletin adaletsizliğinden ileri geldiğini düşüneceklerinden "*nihilist, anarşist* ve *sosyalist* gibi *muzır fikirleri*" hakikat gibi dinleyip bu dünyayı kendilerine göre bir kalıba sokmak isteyecekleri vurgulanmıştır.

Ahlak kitaplarında dikkat çeken ilk nokta, Kant'ın ödev ahlakından söz eden bir iki istisna dışında dinsel/geleneksel bir içerik taşımaları, bir din kitabı niteliğinde olmaları ve ahlakı "dinin kendisi" olarak belirtmesidir. Dinsel/geleneksel ahlakın amacı "*ideal kul*" tanımlanmasıdır.

Konu, bir siyasal sistem içinde düşünüldüğünde, "*ideal kul*"un aynı zamanda "*ideal teb'a/uyruk*" olması gerekir. Bunun yolu itaat ve sadakatin yalnızca siyasal iktidara/padişaha -ve onun idarecilerine- yönelmesini sağlamaktan geçmektedir. Derslerde öğretilen ilk konulardan biri "*emr-ül müminin pâdişahımız efendimiz Hazretlerine inkıyad*" veya *vezaif-i ubudiyet*'tir. Hazret-i Muhammet'ten aktarılan hadislerle padişaha itaat etmenin Allah'a itâat etmek demek olduğu, padişaha itaat etmeyen toplumların yıkılıp gittikleri sıkça vurgulanır. Peygamberin hadisi şudur: "*Her şahıs ki emr-i sultana itâat ederse bana itâat etmiş olur. Bana itâat eden adam cenab-ı hakka itâat etmiş olur. Bir adam ki emir ve sultana münkad ve muti olmazsa bana asi olur. Ve bana asi olan cenab-ı hakka asi olmuş olur*"[4] İtaat konusunda üçlü bir hiyerarşi söz konusudur. Bu üçlü sıralamanın en üstünde Allah, sonra son peygamber Hazret-i Muhammet ve üçüncü sırada da padişah gelmektedir. Padişah "devlet" ile özdeşleştirilir, hatta "devlet", padişahın "malı" olarak sunulur. Padişah tam anlamıyla kutsallaştırılmış, padişaha itaatsizliğin veya başkaldırmanın Allah'a itaatsizlik ve isyan anlamına geleceği üzerinde pek sık durulmuştur. Örneğin kız iptidâi ve rüştiye ders programında "Ulûm-u dîniyye dersinde okutturulacak konulardan biri "dâî-i pâdişahi", yani pâdişaha duâ konusudur. Zira kişi varlığını padişahına, yani II. Abdülhamit'e borçludur. Bu dönemde yayınlanan dergi ve gazetelerde, romanlarda, ahlak ve din kitapları bir yana tarih, coğrafya, kimya, matematik gibi ders kitaplarının önsözlerinde veya içinde, gerekli veya gereksiz "padişaha" (II. Abdülhamit'e) itaat ve sadakatın" gerekliliği ve öneminden, onu hep hayır dua ile anmak gereğinden söz edilmiştir. Siyasetle ilgilenmeyen depolitize bir kuşak yaratma arzusu, öğrencilerin belirlenenler dışında roman dahil *kitap okumalarının ve siyasetle meşgul olmalarının* yasak olduğu şu cümlelerle belirtilmiştir:

"(U)mûr-u siyasiyeden bahs ve anı tefekkür talebenin hatır ve hayalinden geçmemelidir. Çünkü havsala-ı iktidarının alamadığı şeyle vaktini zayi etmek abesle iştigal demektir. Ahvâl-i siyasiye zât-ı hazret-i hilâfetpenâhî tarafından mücerreb ve muktedir zevata tevdii olunmuş bir vazife-i mühimmedir. Erbabının gayrı olanların aklı ermez..."[5]

Kıraat/okuma kitaplarında bile padişahın yaptıklarına şükretmek, ona sınırsız itaat ve sadakat duygularıyla yönelmek gereğine işaret edilen bölümler bulunur. II. Abdülhamit'in kendisi ve dönemi övgü dolu cümlelerle anlatılır. Eğitim ve "ilm tahsil etmek" üzerinde pek sık durulmakta, bu düşünceler din ile meşrulaştırılmaktadır. Dini okuma parçaları, bilimsel okuma parçaları ve popüler okuma parçaları birlikte verilmektedir.

Okulda gerçekleştirilen törensel etkilerin de siyasal tutum inanç ve duygu oluşturmakta rolleri olduğu bilinmektedir. Armalar, kutsal günler, (padişahın doğumu, tahta çıkması...) bayrak töreni, söylevler, ulusal kahramanların yaratılması ve yeni kuşaklara aktarılması bu yöntemlerden bazılarıdır. Sabah ve akşamları "padişaha dua" edilmesi, "Padişahım Çok Yaşa!" biçiminde bağırılması gibi törenler de II. Abdülhamit döneminde kurumlaşmış, II. Meşrutiyet'e, ardından Cumhuriyet'e tema ve içerik değiştirerek ve artarak devretmiştir.

II. Meşrutiyet döneminde öğretmenler resmi ideolojinin militanı olarak görülmüştür. Öğretmen okulları parasız yatılı hâle getirilmiş, yatılı olmayan öğrenci kabulü de yapılmıştır. Öğretmenlikten ayrılmak ise güçleştirilmiş, 8-10 yıl arası zorunlu hizmet getirilmiştir. Erkek öğretmen okullarında da "talim ve endaht" dersi eklenmiştir. Öğretmenler üzerindeki kontrol arttırılmış, öğretmenlerin yanısıra öğretmen okulu öğrencilerinin de siyasetle ilgilenmeleri, bir derneğe üye olmaları yasaklanmıştır.

Endoktrinasyonun bir parçası olan ders objeleri müfredat programlarında "*Levazım-ı Terbiyeviye ve Tedrisiye*" başlığı ile düzenlenmiş, okullarda olması gerekli objelerle bulunacakları yerler ayrıntılı olarak saptanmıştır. Örneğin buna göre zorunlu eşyaların başında bir büyük Osmanlı bayrağı ile küçük Osmanlı bayrakları gelmektedir. Büyük bayrak, kapı ya da direk üzerinde asılı duracaktır. "Besmele-i şerif" ise Osmanlı bayrağının altında bir yere konacaktır. Besmele-i şerifin altında okulun adı bulunan levha, onun altında ahlakî, içtimaî ayet ve hadisler ve Türkçe anlamları yer alacaktır. Sınıflarda kürsü arkasında "padişahım çok yaşa" levhası ile padişah tasviri bulunacaktır. Ayrıca milli şarkı ve marşlar.. da duvarlara asılacaktır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru açıklamalı kitapçıklarıyla birlikte dağıtılan ve duvarlara asılması istenen bir takım resimler (tablo/gravür) vardır. Bunlardan ilki, Macar Krallığı'nın kurulmasında Osmanlı Devleti'nin rolünü vurgulayan, Macar Kralına taç giydirme törenini resmeden bir tablodur. Bu olayı tasvir eden ve ressam Nazmi Ziya Bey tarafında yapılan tablonun büyük fotoğrafları bütün okullara gönderilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin bir padişahın diğer bir padişaha krallık tacı giydirmesinin azimet ve ihtişam açısından önemini Osmanlı padişahı ve ülkesinin üstünlüğü, azameti, Avrupa krallarının korkusu v.b. konularının ayrıntılı anlatımı istenmiştir.[6] Bu tür etkinlikler savaş ortamı içinde ulusal gururu okşayıcı, özgüveni yükseltmeye yönelik çabalardır. Öğretmene verilen görev "mefahir-i milliyenin" en güzel örneklerinden olan bu olay ile ilgili "ecdada hürmet ve muhabbeti telkin ederek hissiyat-ı vatanperveranelerini tenmiye" etmektir.

Endoktrinasyon araçlarından biri de "mekteb temsilleri"dir. Birinci Dünya Savaşı sırasında eğitim bakanlığı tarafından okullarda mektep temsilleri yapılması konusunda düzenleme yapılmıştır. Temsiller aracılığı ile ulusal duygu ve heyecanların öğrencilere aşılanması amaçlanmıştır. Bu nedenle temsillerin daha çok tarihi olaylardan seçilmesi, vatan ve millet duygularını coşturması istenmiştir.

DİNİN DEVLETLEŞTİRİLMESİ

Elde kalan topraklar içindeki nüfus kompozisyonu, siyasal egemenliğin yitirildiği fakat idarî egemenliğin sürdüğü yerlerdeki tebaanın ağırlıklı olarak Müslüman oluşu, (tıpkı Jön Türklerin de yaptığı gibi) II. Abdülhamit'i İslâmiyeti, siyasal ve toplumsal birliği sağlayıcı bir ideoloji olarak kullanmaya yöneltmiştir. II. Abdülhamit "panislâmist" idealler peşinde olmaktan çok, İslâmiyeti kullanarak elde bulunan Osmanlı ülkesini, üstelik çoğunluğu Müslüman ve ayrılma eğiliminde bulu-

nan Arnavutlar, Kürtler ve Araplar gibi unsurları da bir arada tutma amacındaki savunmacı bir İslâmcılık peşindedir. İslâmiyet, içte birliği sağlamak için, devletlerarası ilişkilerde de bir "tehdit ve denge" aracı olarak kullanılmıştır.

Dinselleşmenin bir başka nedeni bu dönemde misyonerlik faaliyetlerinin artması ve Hıristiyan okullarında İslâm dinini eleştiren propagandaların yapılmaya başlamasıdır.

Sanıldığının aksine, II. Abdülhamit bir toplumsal güç durumundaki ulemayı ve fukahayı ve onların elindeki medreseyi sistem dışına itmiş, din konusunda da tek otorite olmak istemiştir. "ulema" önce eğitimden (ilk öğretimden ve maarif vekaletinden), sonra Hukuk Fakültesi'nin kurulmasıyla hukuk alanından, son olarak da Dârülfünûn'daki yüksek din bilimleri bölümünün kurulmasıyla din alanından dışlanmıştır. ulema yerine, pâdişaha bağlı ve devletin resmî dinini aktaran bir din adamı sınıfı gayreti gözlenmektedir. Kısaca "ulema ve medrese" son kalelerini II. Abdülhamit döneminde yitirmiştir. Artık din, devletin tam denetimi altında bu yüksek okulda yeniden üretilen bir "resmî İslâm"a dönüşecektir. Din, siyasal sisteme bağlılığın sağlanmasında temel değer olduğu için "ulema" ya da "medrese" eliyle değil, devlet eliyle öğretilmeye başlanmıştır. Devlet okullarında öğretmenlik yapan medrese kökenliler yavaş yavaş azalmış, onların yerine devletin denetiminde olan öğretmen okullarından mezun öğretmenler atanmaya başlamıştır. II. Abdülhamit'in medrese ve camiden çok okula önem verdiği görülmektedir. Kendisi de fırsat düştükçe açtığı okullarla övünmüştür.

II. Abdülhamit Dönemi boyunca İslâm ile itikatta Sünnilik ve amelde Hanefilik mezheplerinin resmi din ve mezhep olarak kabul edildiği ve okullarda benimsetilmeye çalışıldığı görülmektedir. Büyüklerin çocukları, kocaların da karılarını ibadete zorlamalarının meşru olduğu gibi konularla birlikte ve asıl "*cihat*" ve bağlantılı olarak padişaha itaatin öneminden söz edilecektir. Bir dinsel yükümlülük olarak padişaha ve yöneticilere *itaat* bazen *farz*, bazen de *vacib* olarak tanımlanmaktadır.

Diğer mezhepler küçümsenmemekle birlikte özellikle tarih kitaplarında Şiiliğe bakışın farklılığı hemen göze çarpar. Yavuz Sultan Selim'in Anadolu'yu Şiilerden "temizlemesi", Anadolu'nun Sünnileştirülmesi ve Hilafet'in Osmanlı hanedanına geçmesine ders programlarının değişime uğramaya başladığı "1891/1308 tadilatı" öncesinde yazılan tarih ders kitaplarında pek fazla değinilmezken, sonrasında bu konuya ayrılan yerler artacaktır. Yavuz Sultan Selim'in "Şiileri katledişi" Anadolu'da karışıklık yaratan ve tahrikat çıkaran sufilerin şeytaniyetkârilerine son vermek için harekete geçip 40 bin kadar Şii(sufi)'yi "dirlik ve düzenlik" "birlik ve bütünlük" adına "defetr ettiği"\öldürdüğü, "temizlediği" veya "kılıçtan geçirdiği"... gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Şiilerin öldürülmesinin İslâm'ın ve devletin birliği, Müslümanlar arasındaki bölünmenin ortadan kaldırılması, Müslümanların bir merkeze bağlanması gibi kutsal amaçlarla gerekçelendirilmiştir.

Mekteb-i Sultani'nin Tanzimatçıların düşü olması gibi Aşiretler Mektebi de bir Abdülhamit düşüdür. Bu okul Müslümanlar arasında ayrılıkçı (ulusçu) eğilimlerin başladığı bir dönemde, siyasal/toplumsal birliğin sağlanması için "din/İslâmiyet" bir ortak paydası çimento gibi düşünülerek kurulmuştur. Bu okuldan önce Harbiye, Mülkiye ve Halkalı Ziraat mektebinde "Sınıf-ı Mahsûs"lar açılmıştır. Aşiret Mektebi, öncelikle Arabistan civarında bulunan ve Osmanlı Devleti'ne sorun yaratan, başkaldıran, vergi vermeyen aşiretlerin "yola getirilmesi", "medenileştirilmesi" için kurulmuş ve kullanılmıştır. Başlangıçta yalnızca Arap aşiretlerinden çocuklar alınırken, zamanla Kürt aşiretle-

rinden ve Arnavutluk'tan çocuklar da kabul edilmiştir. Okulun kurulma tasarısında belirtilen amaç, bu bölgelerin bilim ve eğitimden pay almaları ve "*İslâm milliyeti*" açısından "necat ve selamet, helak ve vahamet yollarını fark ve temyiz edebilmeleri"dir. Bu okulda okutulmak üzere yazılacak bir kitabın *Osmanlı Devleti'ni yüceltici* ve onun "*millet-i islâmiyye* ve milel-i sâire için haiz bulunduğu mevkii" vurgulayarak, çocukların Hilafet ile Saltanat'a yönelik zaten varolan "meyl ve muhabbetlerini" bir kat daha arttırıcı, şer'en ve kanunen yükümlü oldukları sadakatlerini ve dinî görevlerini takviye edici olması istenmiştir.

RESMÎ TARİHİN KURUMLAŞMASI VE İSLÂM-TÜRK KİMLİĞİ

Eğer II. Abdülhamit döneminde Osmanlı Devleti için bir tür *Kimlik Kartı/Nüfus cüzdanı* hazırlansaydı büyük bir ihtimalle şöyle bir tablo ortaya çıkardı. ***Atası***: Nuh'un oğlu Yafes; ***Babası***:Yasef'in Oğlu Türk; ***Kardeşleri***: Tatar, Moğol, Hun, Ulah, Macar, Bulgar; ***Dini***: İslâm; ***Mezhebi***: Sünni-Hanefi ***Uygarlığı***: İslâm ve Avrupa, ***Irken Akrabaları***: Rum, Acem, Arap ve Avrupa.

Ders kitaplarının içerikleri resmi ideolojinin mütemmim cüzü olan resmî tarihin anlaşılması açısından ayrı bir değer taşır. Zira öğrencilere aktarılması gereken "değer"lerin içerikleri ilk kez titiz bir süzgeçten geçirilirken, egemen siyasal kültürün, resmi ideolojinin, resmî tarihin ve resmî tarih yazıcılığının oluşumu söz konusudur. Gerçekte, yüzyıllardan beri vakanüvislerin sürdürdükleri bir meslek olan resmî tarih yazıcılığı, Osmanlı İmparatorluğu'na hiç de yabancı bir kurum değildir. Ancak, "tarih" artık, vakanüvislerin yazdığı, oldukça dar bir elitin istifade ettiği ve yazma olarak çoğaltılan resmi olayların kronolojisi dışında anlam ve işlev taşımaktadır. Bu nedenle, eğitimin yaygın ve merkezî bir biçimde yeniden örgütlenmesi sırasında ders kitaplarının içerikleri üzerinde özenle ve önemle durulacaktır. II. Abdülhamit Dönemi'nin ikinci yarısında, Maârif Nezareti aracılığı ile genelde süreli ve süresiz yayınlar, özelde ise okul kitapları için bir denetim mekanizması/sansür getirmiştir. İlk kez yayınlanmaya başlayan müfredat programları ile yazılacak ders kitaplarının içerikleri de oldukça ayrıntılı olarak belirtilmiştir. Sonunda 1893 yılında iptidâi, rüşdi ve idâdi okullarında kullanılacak bütün kitapların nezâretçe seçileceği ve eğitimin "muallimlerin içtihadlarına mahvel olmakdan kurtarılarak tevhid ve tensik kılınması" kararlaştırılmıştır.

Resmî tarihin kurumlaşması asıl II. Abdülhamit döneminde gerçekleşmiştir. Tarih kitaplarında vurgulanması, öne çıkarılması istenilen konular yer aldığı gibi, önceki dönemde yazılan tarih ders kitaplarından bazı bölümlerin çıkarılması veya Fransız İhtilali'ni anlatımı gibi bazı bölümlerin tamamen yasaklanması söz konusudur. Hatta kitaplarda kullanılan sözcükler bile elemeden geçirilecektir. Resmî tarih yazımının bir özelliği kimi kişi ve olayların geçmişten silinmesidir. Abdülhamit döneminde bunun da örneklerini bulmak olanaklıdır. Örneğin V. Murat hiç padişahlık yapmamış, hatta yaşamamış ve Osmanlı sultanları arasında yer almamış gibidir. Bunun yanısıra I. Meşrutiyet, Yeni Osmanlılar Hareketi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Mithat Paşa, Kanun-i Esasi, Meclis-i Mebusan gibi konular tarih ders kitaplarında hiç yer almayacaktır. Genelde tarih ders kitapları Abdülmecit'in padişahlığı ile bitmekte ve çoğunlukla II. Abdülhamit'in cülûs tarihi sonrasına ilişkin hiç bir bilgi yer almamaktadır. Bu nedenle bu tür kitapların sonuna eklenen padişahlar listesinde Abdülmecit'ten sonrakilere yer verilmediği için II. Abdülhamit'in padişahlık sırası değişmiş, bazen 31. bazen 32. padişah olmuştur.

Üzerinde durulması gereken konulardan biri, pozitivist bir etkilenme ile yenileşmeci (teceddüt) ve ilerlemeci (terakki) düzçizgisel yaklaşımın resmi tarihin bir parçası haline gelmesidir. Tarih kitaplarında, "modernleşme" III. Ahmet zamanındaki kıpırdanmalara ve III. Selim dönemindeki değişimlere kadar geri götürülmekte, ama asıl "terakki ve teceddüt" II. Mahmut'la başlatılmakta, ilerleme Abdülmecit döneminde de devam etmekte nihayet II. Abdülhamit ile birlikte doruğa çıkmaya başlamaktadır.

II. Abdülhamit döneminin resmî ideolojisi İslâmcılık yerine "İslâm-Türk Sentezi" olarak nitelenebilir. Bu dönemindeki "İslâm-Türk Sentezi"nde "Türklük" İslâm potası içinde eritilen ve anlamlandırılan ikincil ve/veya yedek bir kimlik olarak sunulmuştur. Özellikle Osmanlı-Yunan Savaşı ardından, dergi ve gazetelerde bir kültürel kimlik çerçevesinde Türklük üzerine çeşitli yazılar, yayınlar görülecektir. Ancak basındaki bu yönelimin tersine, dönemin ikinci yarısından sonra ders kitaplarındaki "Türklük" vurgusu gittikçe azalacak, İslâm vurgusu daha hakim bir nitelik kazanacaktır.

Osmanlı kimliği zaman zaman kullanılmakla birlikte hakim bir tanım değildir. Örneğin coğrafya kitaplarında Osmanlılık bir kimlik olarak vurgulanmakta veya *Osmanlılık, İslâmiyet*, ve *Türklük* birer kimlik olarak ifade edilmektedir.

> *Anadolu-i Şâhânenin... kısm-ı küllisi Türk, ve mütebakıyesi Arab, Kürt, Laz, Çerkes, Rum, Ermeni ve Yahudiden mürekkeb olup, hepsi Osmanlı nâmı altında bulunmağa müftehirdir(a.b.ç.)."*[7]

Bir başka tanımlama da şudur:

> *"Hey'et-i müttehide-i Osmaniyye Türk, Arab, Kürd, Laz, Boşnak, Pomak, Çıtak, Arnavud, Çerkes, Tatar, Mongay, Gürcü, olmak üzere başlıca oniki müslüman kavimden müteşekkil olub bundan mâadâ Arab, Gürcü, Rum, Ermeni, Bulgar, Arnavud, Ulah, Yahudi, olmak üzere başlıca sekiz kavm-i gayrımüslim dahi vardır. Bunların cümlesi Osmanlı nâm-ı celili altında müttehidirler....asl-ı elsine-i Türkîden madud olan Osmanlı lisânı bir lisân-ı umûmî olduğu gibi islâmiyet ve o meyânda mezheb-i celil hanefi ekseriyet üzere hükmi cari olan diyânet ve mezhebdir. Devlet-i Osmaniyye'nin pay-ı tahtı belde-i tabiyye Kostantiniyye olub burada fermân-ı hükumet olan zât-ı şevket semat umûm Osmanlılar'ın pâdişahı ve sultanı olduğu gibi hilâfet ve imâmet-i celile hesabıyle bütün dünya yüzünde bulunan iki yüz milyon kadar ehl-i islâmın merci'-i mukaddesidir."*[8]

II. Abdülhamit döneminde İslâm Tarihi dersinin okul programlarına eklenmesi ve saatlerinin arttırılması eğitimdeki dinselleşmenin bir parçası olarak gerçekleşmiş, zaman içinde "Tarih-i Umumi" dersi kaldırılırken, bu ders varlığını sürdürmüştür. İslâm tarihi ders kitapları, Osmanlı Devleti'nin orijini ile ilgili düşünceleri en iyi yansıtan kaynaklardır. Bu kitaplarda tarihin evrilişi genellikle üç bölümde işlenmekte, tarih Adem'in yaratılışından başlayarak *Tarih-i Enbiyâ>Tarih-i İslâm>Tarih-i Osmanî* biçiminde sıralanmakta ve Osmanlı Devleti İslâm tarihinin bir parçası olarak ele alınmaktadır.

Bu anlatımlarda Osmanlı Devleti'nin kökeni ve kendisine atfettiği kutsallık açısından iki kaynak göze çarpmaktadır. Bunlardan biri, Türklerin Nuh'un oğullarından olan Yâfes'in soyundan geldiğinin belirtilmesidir. Bu soyun *Avrupa* soyunu da içerdiği ve buna bağlı olarak Selçuklu ve Osmanlılar'ın da Türk soyundan geldikleri ve Avrupa ile "*akraba*" oldukları vurgulanacaktır. İkinci olarak, Osmanlı Devleti, hem bir uygarlık, hem de bir siyasal güç olarak İslâmiyet'in taşıyıcısı ve Arapların da ırken akrabası olarak sunulmakta, II. Abdülhamit dönemi düşün ya-

şamının temel temalarından biri olan İslâmiyet'in ilerlemeye engel olmadığı savı da ders kitaplarında işlenmiştir. "Şer'en din ve milletin bir olması" nedeniyle bütün Müslümanların kardeş olması ve Osmanlı öncesi İslâm tarihinin bilinmesinin önemi üzerinde durulmuştur.

Bazen Türklerin İslâmiyet'i kabul etmeden önce *vahşi*, *asi* ve *yağmagir* oldukları üzerinde, bazen de *sadık ve itaatkâr* oldukları vurgulanmıştır. Üzerinde durulan bir diğer konu Türklerin İslâmiyet'i kendi rızaları ile seçmeleridir. Adeta Türkler İslâmiyet'i kabulleri sonrasında daha olumlu bir kimliğe bürünüp, medenileşmişlerdir. Türk soyundan gelen Selçuklulara ve Osmanlılar'a, *kaos'dan kozmos'a*, İslâmî söylemle "*nizâm-ı âlem*"e geçiş misyonunun da yüklendiği görülmektedir. İstanbul'un saltanat ve hilâfet merkezi, padişahın ülkedeki bütün Müslüman ve Hıristiyanların hükümdarı, dünya üzerindeki bütün Müslümanların halifesi ve hamisi olduğu güçlü bir biçimde vurgulanacaktır.

Bir süre sonra ders programlarından çıkarılmaya başlanacak olan "Genel Tarih/Tarih-i Umûmî" kitaplarında, dünya üzerindeki ırkların Nuh Tufanı sonrasında Nuh'un oğullarından çıktığı belirtilmektedir. Bu kitaplarda Türklerin Orta Asya'ya ve sonra da Avrupa'ya yayılmaları ve Oğuz Han ile Hunlar, Tatarlar, Moğollar, Peçenekler, Özbekler gibi Türk kavimleri hakkında bilgiler verilerek *Macarların*, *Bulgarların* ve *Ulahların* ayrıca Selçukluların atasının Türk olduğu belirtilir. "Nuh'un oğlu Yafes'in oğlu Türk" biçimindeki soyağacı Türklüğü kutsallaştırırken Osmanlı hanedanının Oğuz Han neslinden olduğunun altı çizilmektedir.

Sivil okulların tarih ders kitaplarında, bir kaç istisna dışında, Osmanlı Devleti kurucularının Türk soyundan gelişi genellikle bir kaç cümle ile belirtilmekte, ama Türklük vurgusu kısa tutulmakta bazılarında ise belirtilmemektedir.

Doğrudan askerî okullarda okutulan tarih kitaplarında *Türk* kavmi konusu üzerinde daha uzun ve ayrıntıyla durulmuştur. (Askeri okullarda okutulan kitapları sivil okullarda okutulanlardan farklı olarak Meclis-i Maarif-i Askeri komisyonu tarafından saptanmakta, incelenmekte, önerilmekte ve basılmasına izin verilmektedir.) Bu bize II. Meşrutiyet döneminde subaylar arasındaki milliyetçilik ideolojisine bağlılığı da açıklamakta yardımcı olmaktadır. Bir dönem askeri okullarda okutulan *Süleyman Paşa*'nın *Tarih-i Âlem* adlı 1876 yılında yayınlanan genel tarih kitabının önemi, ilk kez erken Türk tarihi ve mitolojisinin ilk çağdan başlayarak üzerinde uzun sayfalar boyunca durmasıdır. Bu kitabın bir özelliği de, yaratılış sorunu ile ilgili hem dinî hem de bilimsel bilgileri içiçe anlatmasıdır. "Âlem"in tarihi ve dünyanın yaratılışı konusunda pozitif bilimler çerçevesinde bilgi verilmekte, dünyanın gaz halinde oluşu ile başlayan oluşum süreci "nebatatın", "hayvanatın" ve en nihayet insanın yaratılışı ile devam eden bir sıra ile anlatılmaktadır. Kitapta, sonraki tarih kitaplarına da girecek olan Türklerin Yafes'in gözde oğlu olan *Türk'ten* geldiği, buna bağlı olarak erken Türk mitolojisi ve Türklerin soyağacı, Yafes'in oğullarının yeryüzünün çeşitli yönlerine dağılışı, Türk'ün uygarlığa katkıları ayrıntılı olarak anlatılacaktır. Örneğin Osmanlılar'ın atasının Türk olduğuna ilişkin "mitos"a göre Oğuz Han'ın üç oğlu vardır. "*Gün Han Osmanlılar'ın, Deniz Han Selçukların ve Dağ Han Oğuz ismiyle maruf olan Türklerin Cedd-i alasıdır...*"[9] Anlatımda Türklerin bir yandan *Avrupa* ile olan akrabalığı, diğer yandan da *Macarlar*, *Bulgarlar* ve *Lehlilerle* olan akrabalığı, aynı soydan geldikleri, dolayısıyla onların da Türk oldukları vurgulanır. Bu vurgunun "Panslavizmin" Balkanları faaliyet alanı olarak seçtiği yıllarda ortaya çıktığını bir not olarak kaydetmek gerekir.

Dönem boyunca askeri okullarda okutu-

lan ve benzer anlatımı içeren diğer kitaplar, Atatürk'ün de hocası olan ve Cumhuriyet dönemi dahil uzun yıllar tarih hocalığı yapan Mehmet Tevfik'in *Osmanlı Tarihi* ile Bahriye'de kullanılan, Mehmet Şükrü'nün *Osmanlı Tarihi* kitabıdır. Bu okullarda okutulan coğrafya kitaplarında da Türk kökenli kavimlerin özellikleri ve bulundukları yerlere ve "*Turan kavmi içinde Türk neslinden*" sık sık söz edilmektedir.

II. MEŞRUTİYET: "TÜRKLEŞMEK, İSLÂMLAŞMAK, MUASIRLAŞMAK"

II. Meşrutiyet Dönemi, görünüşte Osmanlıcılığın yeğlendiği izlenimi verse de II. Abdülhamit dönemindeki "İslâm-Türk Sentezi", "Türk-İslâm Sentezi"ne dönüşmüş, Türklük ve Türk milliyetçiliği vurgusu hakimiyet kazanmıştır. Ancak sistematik bir ideoloji olmaktan çok inşa halinde bir görünüm sunmaktadır. II. Meşrutiyet döneminin resmi ideolojisini Ziya Gökalp'in önce yazı dizisi sonra da 1918 yılında kitap haline gelen kitabının başlığı özetlemektedir: "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak." Aslında bu slogan İttihat ve Terakki'nin de parti ideolojisidir. Bu parti ideolojisi Selanik'ten biçimlenmeye başlamış, Balkan Savaşları ile de netlik kazanmıştır. "Türk-İslâm Sentezi" söylemi militer bir milliyetçiliği içinde barındırmaktadır. Askerlik fırsat düştükçe yüceltilmiş ve dinsel değerlerle meşrulaştırılmıştır. Kaybedilen toprakların geri alınması için öğrencilerin dinsel ve ulusal duygularını coşturacak nitelikte metinler ve çizimler ders kitaplarına girmeye başlamıştır. Öğrenciler okula, sınıflara girip çıkarken II. Abdülhamit döneminde olduğu gibi "Padişahım çok yaşa!" diye bağırmamakta, ilahiler ve "vatan-millet" manzumeleri, şarkıları ve marşları söylemektedirler. Ders kitaplarında yakın siyasal tarih Jön Türklerin eylemleri ile İttihat ve Terakki iktidarını meşrulaştırıcı bir tarzda anlatılmakta, II. Abdülhamit öğrencilere "müstebit" bir padişah olarak tanıtılmaktadır. II. Meşrutiyet'le birlikte "Hürriyet'in İlanı" olarak da adlandırılan anayasanın yeniden yürürlüğe konulması ilk kez *milli* bir bayram (id-i milli) sıfatıyla kutlanmaya, o gün okullar tatil edilmeye başlamıştır. II. Abdülhamit Döneminde kullanılamayan vatan, millet, devlet, anayasa, meclis, seçim, yasa, mahkeme, yurttaş gibi kavramlar kutsallaştırılmış, eğitim az çok laik/ulusal değerleri içeren katılımcı bir siyasal kültürün aktarıldığı bir süreç haline dönüşmeye başlamıştır. Tanzimat'tan beri uygulanamayan ilkokulun zorunluluğu ilkesi kısmen de olsa bu dönemde gerçekleştirilebilmiş, bu amaçla okul çağına gelen çocukların listeleri çıkarılmıştır. Mülki amirlere bu konuyu izlemeleri için yetki aktarılmış, çocuğunu okula göndermeyen velilerin mahkeme kararı olmaksızın bu konuda oluşturulan tedris meclisleri aracılığı ile para ve hürriyeti bağlayıcı cezalara uğratılması yetkisi tanınmıştır. Siyasal kültür açısından II. Abdülhamit dönemine göre derin bir değişim meydana gelmiştir. Dinsel bir kutsallıkla



İttihat ve Terakki önderleri içinde en "medyatik", en çok değinilen isim olan Enver Paşa, ne yazık ki "aksiyon" adamlığının ötesinde bir fikir adamı olamamış, partinin ideologluğunu ise Ziya Gökalp gibi isimlere bırakmıştır.

padişaha yönelik itaat ve sadakat yerine, ulusal ve yasal meşruiyeti olan "vatan, millet, kanun ve devlet"e itaat ve sadakat öne çıkmıştır.

II. Meşrutiyeti üç alt döneme ayırmak olanaklıdır. İlki Meşrutiyet'in ilanından Abdülhamit'in tahttan indirildiği 31 Mart Olayına kadar geçen dönem; ikincisi 31 Mart Olayı'ndan Balkan Savaşına kadar geçen dönem ve üçüncüsü ise Balkan Savaşından Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan dönemdir. Bu üç alt dönemin eğitime yansıyan başlıca özellikleri şunlardır: İlk dönemde ders program ve müfredatlarında radikal değişimler yaşanmamış, fakat "meşrutiyet" bir siyasal değer olarak aktarılmaya başlanmıştır. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ardından yazılan ders kitaplarında, Abdülhamit dönemi bir "istibdat" dönemi olarak gösterilmiş, 31 Mart olayı ise II. Meşrutiyet'e karşı yapılan "şeriatçı ve gerici" bir ayaklanma olarak ders kitaplarına girmiştir. Balkan savaşı ise ulus ve ulusçuluğun önemini ortaya çıkardığından Türklük ve Türkçülük militarist bir içerik ve İslâmi bir söylemle birleştirilerek verilecektir. Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte Türk ulusçuluğu ders kitaplarının belirgin özelliği olacaktır.

Dönemin eğitim teorisyenlerinden Satı Bey bir makalesinde tarih dersinin vatan duygusunu geliştirmek, sevgi ve yücelik duygusunu vermek açısından öneminin altını çizerek, tarih dersinin siyasal işlevini şu sözlerle açıklamıştır.

"Tarih dersi, idare-i mutlakıyetin ne kadar fenalıklara sebebiyet verdiğini, idare-i meşrutiyetin ne kadar iyilikler ettiğini vekayi ile gösterir; hürriyetin meşrutiyetin ne kadar müddet mahrumiyetler, ne kadar cansiperane mücadeleler neticesinde elde edildiğini anlatır. Bu suretle, hukuk-u meşrutiyet hakkında hem daha vazıh bir fikir vermeğe ve hem de buna karşı daha daha samimi bir incizab ve merbutiyet husule getirmeğe hizmet eder; hülasa, tarih dersi, malumat-ı medeniye ve terbiye-i siyasiyeye kuvvetli bir esas teşkil eyler."[10]

"Türklük" vurgusu II. Abdülhamit döneminde askeri okullarda okutulan kitaplarda olduğu gibi ağır basmaktadır. Artık Osmanlı'dan aynı zamanda Türk diye söz edilmeye başlanmıştır. II. Abdülhamit dönemindeki tarih anlayışından en ciddi kopuş, devletin tarihi (dolayısıyla ideolojik) kökeni (orijini) konusunda olmuştur. Artık Osmanlılar'ın kökeni eskiden olduğu gibi İslâmiyet'in ortaya çıkışı ile değil, bundan çok daha önce, ilk çağ medeniyeti olarak ele alınan Türk tarihi ile başlamaktadır. Dünyanın oluşumu konusundaki dinsel açıklamalar kısa bir kaç cümle ile geçmekte veya hiç geçmemekte, "Hilkat-ı Alem" adlı dinsel yaratılış paragrafı ardından "Teşkil-i Arz" başlığı ile dünyanın güneşten ayrılan bir parça olduğu konusuna yer verilmektedir. Son olarak ve en önemlisi millî kimlik militer bir özellik içinde aktarılmaya başlamıştır. Dersler anlatılırken, Türklerin askeri özellikleri, kahramanlıkları, yeniçeriliğin başarıları v.b. konular işlenmektedir. İslâm, Türk ve Osmanlı tarihinin büyük adamları konusunda bilgiler verilecek, okul çevresinde bu tür adamların türbeleri varsa onların hikayeleri anlatılacak ve ziyaret edilecektir.

Fransız Devrimi ayrıntılı anlatılan bir diğer konudur. Zira "İttihatçılar kendilerini Fransız Devriminin Türkiye'deki temsilcileri gibi görmekte, İlan-ı Hürriyet'i Türkiye'nin Fransız Devrimi olarak algılamaktadırlar. Yeni eklenen derslerden olan "Malumat-ı Medeniye/Hukukiye/Ahlakiye/İktisadiye gibi adlar taşıyan derslerde sosyolojiye/siyasal bilgilere giriş olarak kabul edebileceğimiz insan toplumlarının kurulması, hükümetlerin oluşması, hakimiyet-i milliye, istibdat, kanun-i esasi, hürriyet, milletvekilleri, seçim, kuvva-yı milliye, gibi konular işlenir. Ahlak dinî

değil dünyevi olarak ele alınır. Ahlakça toplumsal vazifeler başlığı altında vatan, millet, vatanperverlik, milliyetkesterlik, vatandaşlık, hissiyat-ı vataniye, meşrutiyet, irtica, inkılap, hürriyet, müsavat, adalet, meclis-i umumi, mebusluk, hukuk, hukukun tarif ve bölümleri, hükümet ve görevleri, türleri: mutlak hükümet, meşruti hükümet, cumhuriyet gibi siyasal temalar ayrıntılı olarak işlenecektir. Malumat-ı iktisadiye konusu ise ekonomiye giriş niteliğinde liberal ve milli iktisat temaları etrafında işlenmektedir.

Eğitimde meydana gelen değişmeler ideolojik değişimi de izlememize yardımcı olmaktadır. Öncelikle İttihat ve Terakki'nin 31 Mart olayı sonrasında sisteme tam hakim olmaya başlamasıyla ders müfredatları, programları ve kitaplarına bu değişim net bir şekilde yansımaya başlayacaktır. İttihatçılar ilk iş olarak iptidai ve rüştiye eğitim düzeylerini birleştirerek zorunlu eğitimin süresini arttırmışlardır. Ardından ilköğretimin *parasız* olması ilkesi getirilmiş ve zorunlu eğitim uygulaması konusunda yeni önlemler alınmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti, okulu yalnızca devletin değil aynı zamanda partinin ideolojik aygıtı haline getirmiştir. Eğitim konusundaki düşüncelerini ve ideolojisini hayata geçirebilmek için ülkenin çeşitli yerlerinde Partiye ait özel okullar açmışlar, ders programları yapmışlardır.

İttihat ve Terakki, 31 Mart sonrasında, kendi tarihini ve iktidarını meşrulaştıracak biçimde ders müfredatları ve kitaplarında değişime gitmiştir. Tanzimat döneminden başlayarak yaşanan siyasal gelişmeler bir meşrutiyetleşme (demokratikleşme) tarihi ekseninde aktarılacaktır. II. Abdülhamit döneminde yok sayılan, V. Murat, Abdülaziz, daha önce adı bile geçmeyen Mithat Paşa, Genç Osmanlılar Cemiyeti ve onun üyeleri Fazıl Mustafa Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi..., Kanun-i Esasi'nin ilânı, ilk parlamentonun toplanması önemli birer tarihsel gelişme olarak işlenmeye başlanacaktır. "Gençlerin" idareden basın aracılığı ile şikayetleri, II. Abdülhamit'in Mithat Paşa'nın ısrarıyla Kanun-i Esasi'yi ilân etmesi, Mebusan Meclisinin açılışı, kapatılması, Abdülhamit'in İstibdadı, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Yeni Osmanlılar, On Temmuz İnkılabı" gibi başlıklar ders kitaplarının önemli konuları olmuştur. II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi sonrasındaki müfredat değişikliği ile birlikte kaleme alınan kitaplarda II. Abdülhamit dönemi, bir "istibdat" dönemi olarak belleklere yerleştirilecektir. Keyfi idare, hafiyelik, mezalim, fena idare, rüşvet, devlet itibarının ve onurunun mahvedilmesi, devletin ıslahını arzu edenlerin sürülmesi, hapishanelere atılması ve sonuçta devletin batacağının kesinleşmesi gibi konular bu anlatımda yer almaktadır. Öte yandan bu anlatıma göre Genç Türkler, istibdada karşı Rumeli'de İttihat ve Terakki adıyla bir örgüt kuran, amaçları Abdülhamit'in "gasp" ettiği anayasayı yeniden ilân etmek ve parlamentoyu açmak olan yurtsever gençlerdir. Sonunda 23 Temmuz 1908'de Hürriyet ilân edilmiş, anayasa yeniden yürürlüğe konmuş ve Parlamento açılmıştır. (Bu anlatım bir istisna ile cumhuriyetin tarih ders kitaplarına miras kalacaktır: Bu istisna, Meşrutiyet'in ilânına giden süreç anlatılırken İttihat ve Terakki'nin adı dahil olmak üzere tarih kitaplarından çıkarılmasıdır.)

31 Mart Ayaklanması da İttihatçıların dine bakışında bir dönüm noktası olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde hemen tarih dersi yazımına yansıyan ve Cumhuriyete miras kalan başlıca konulardan biri de 31 Mart ayaklanmasının anlatımıdır. Bu olay ders kitaplarına Derviş Vahdeti'nin önderliğinde *Volkan* dergisinin yayınlanması ve İttihad-ı Muhammedi örgütünün kurulması, ayaklanmanın "erbâb-ı fesad" taraftarlarının "şeriat isteriz", "şeriat elden gidiyor", "İttihat ve Terakki Cemiyeti hepinizi dinsiz yapacak"

biçimindeki sloganlarının atılması biçiminde girmiştir. Bu hareket bir irtica hareketi olarak tanımlanmış ve Abdülhamit yanlısı, milletin ilerlemesini ve yükselmesini hazmedemeyenlerin bir eseri olarak tanıtılmıştır. Bu anlatımdaki önemli vurgulardan biri *Askeriye* ve *Rumeli*'nin öne çıkarılmasıdır.

MİLİTER TÜRK ULUSÇULUĞU

İttihat ve Terakki Cemiyeti zahiren Osmanlıcılığa taraftar gözükse de Trablusgarb ama özellikle Balkan Savaşları "millet" ve "milli his" kavramlarının öne çıkmasında uygun bir ortam yaratmış, iktidarın milliyetçi eğilimlerini su yüzüne çıkartan gerekçelerden biri olmuştur. Artık "milli histen" yoksun olmak savaş kaybetme nedeni olarak düşünülmektedir. Bu nedenle her düzey okula "gına" ve "terbiye-i bedeniye, sıhhiye, asker talimi, oyun ve nişan" gibi militer içerikli dersler eklenmiştir. Askerliği sevdirmek, yüceltmek, askerliğe hazırlamak gibi nedenlerle hem doğrudan doğruya ders (endaht) hem de beden eğitimi dersleri içinde dolaylı olarak askeriliğe ilişkin konular yer alır. Örneğin ders programlarına eklenen *Terbiye-i Bedeniye* dersleri bir çeşit militer beden eğitimidir ve askeri oyunlarla süslenmiştir. Oyunlar arasında "hücum emri", "sancak", "esir almaca" bulunmakta ve ayrıca "nişan tüfengi ile endaht/atış" da yapılmaktadır. Öğrencilere ayrıca resmi poligonlarda ayakta, diz üstü ve yere yatarak silahlı gerçek atış talimleri yaptırılmaktadır.

Kıraat (okuma) amaçlı kitapların bazıları yalnızca askeri konuların işlendiği kitaplardır. Askerlik, "kıvam-ı din ve ruh-u hükümet" olarak tanımlanmaktadır. İktidarın milliyetçi rengi Birinci Dünya Savaşı ile daha bir belirginlik kazanacak ve İttihat ve Terakki Partisi'nin kontrolünde bütün ülkede "para-militer" nitelikte dernekler (Osmanlı Güç, Genç, İzcilik dernekleri gibi) kurulacak, resmî okul ve kurumlarda üye olmak zorunlu tutulacaktır.

Tarih dersi'inde militer milliyetçiliğin bir gereği olarak öğretmenlere "İhtar" başlığı altında bir uyarıda bulunulmuş ve "münasebet düştükçe eski Osmanlı zaferlerinden, Yeniçeri hayatından, gerileme nedenlerinden söz etmesi ve civardaki Osmanlı medeniyetinin ve ordusunun eserlerine geziler düzenlemesi" istenmiştir. Kız İptidailerinde okutulan tarih derslerinde özellikle dinî ve milli kadın kahramanlar öne çıkarılacaktır. Bunlar arasında Peygamberin ailesinden kadınlar olduğu gibi "Cevri Kalfa, Sivastopol Seferi kahramanlarından Kara Fatma, 1292 Karadağ muharebesinde fevkalade yararlık gösteren Boşnak Şerife, Trablusgarb muharebesinde kahramanlık gösteren Mebruke Hanımlar" gibi "milli" kadınlar bulunmaktadır.

Okullarda, Selçuklular ve Osmanlılar'ın atasının Türkler olduğu daha açık ve uzun işlenmeye başlamıştır. Genel tarih ders kitaplarında İlk Çağ anlatılırken Türklerin dünyanın en eski medeniyet kurucularından olduğu belirtilmekte, Türklük bir Asya uygarlığı olarak ele alınmaktadır. Bu arada hem "Orta Asya"nın "vatan-ı asli" hem de "Anadolu"nun "vatan" oluşu birlikte vurgulanmaktadır. Bu arada Macarların Türklüğü, Ulahların şüpheli Türklüğü, Bulgarların ise Kıpçak'ta oturan Kanklı ismiyle bilinen Türkler ile Slavların birleşmesinden oluşan bir nesil olduğu anlatılmaya devam etmiştir. II. Meşrutiyet yazımında göze çarpan bir başka konu *Anadolu*'nun Türklüğünün ısrarla vurgulanmasıdır.

Türk dünyası da dönem ders kitabı yazımında vatan olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Vatan/memleket, kişinin doğduğu yeri ifade eden dar anlamı dışında ve ötesinde "...mensub olduğumuz tekmil devlettir. Hem de devletin hal-i hazırı değil bundan evvelki hali de vatandır." biçiminde tanımlanmaktadır. Vatan, "hür ve

müstakil vatan" ve "esir vatan" olarak ikiye ayrılmaktadır. Aynı şekilde millet de "hür Osmanlılar", "esir Osmanlılar" olarak ikiye ayrılmaktadır. Örneğin Bosna, Arnavutluk, Selânik, Yanya, Girit, Gümülcine, Filibe, Romanya Kafkasya, Mısır, Bingazi, Trablusgarp, Tunus ve, Cezayir'deki milyonlarca Müslüman işgal altındadırlar ve zarar görmektedirler. Oraları da vatanının esaretle inleyen kısımlarıdır. Bu tespit ardından öğrencilere şu görev yüklenmektedir. "Vazifemiz bütün vatanımızı sevmek, esarette kalanı kurtarmak emelini beslemek, kurtarmağa çalışmaktır." Bu tespit yapılırken tarih, din, dil konusundaki ortaklık vurgulanmaktadır. Millet dar anlamda; ortak vatanın ortak kanunları altında yaşayan ve o hakimiyetten memnun veya geçici bir nedenle o hakimiyetten zorla çıkarılmış ise de kalben ona bağlı bulunan kardeşlerin toplamı; geniş anlamda ise Müslümanların toplamı olarak tanımlanmaktadır. Osmanlılık ise "millet-i İslâmiye" içinde en mühim ve Müslümanlığı kurtaracak olan unsur olarak vurgulanmaktadır. Vatana hizmet konusunda yapılması gerekenlerin başında yine vatanın elden çıkan kısımlarının geri alınması gelmekte ve bu bağlamda vatana karşı olan askerlik görevi kutsallaştırılmaktadır.

Balkan Savaşları ders kitaplarına "onların/ötekilerin" girmesine neden olmuştur. Her fırsatta Yunanlıların, Bulgarların, Sırpların ve Karadağlıların işgal ettikleri yerler belirtilir. Elden çıkan toprakların önemi ve özellikle Rumeli'nin kaybedilmesi ile büyük bir kayba uğranması, Osmanlıların "vatan-ı aslisi" olarak tanıtılan Anadolu'nun korunması, işgalinin önlenmesinin önemi üzerinde durulur. Balkan savaşında yapılan zulümlerden çizimler kitapların içinde yer alır. Bazılarında ise Bulgarların yaptığı insanlık dışı davranışları sergileyen bir dizi resim yer almaktadır. (Anne karnından ceninin çıkartılıp süngülenmesi, ihtiyarlara çocuklara yapılan eziyet, işkence gibi...) "Onlar"ın en hainleri Yunanlılar ve Bulgarlardır.

İTAAT VE SADAKAT ÜÇGENİ: VATAN-MİLLET-DEVLET

Fransız devriminin ilkeleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Meşrutiyet'in de kutsal değerleri olduğundan özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve adalet kavramları öncelikle ve en çok işlenen temalar arasında yer almıştır. Aynı şekilde vatan, millet, (devlet) ittihat temaları da özenle işlenmiştir.[11] Vatana karşı vazifeler içinde vatanı sevmek, kanunlara itaat ve riayet, "vatanın muhafazası için asker olmak ve vatanın terakkisi, saadeti ve selametine sarf olunmak üzere hükümetin bizden istediği vergileri vermek" gelmektedir. Fedakârlık, şehitlik ve yanısıra çalışmak, zengin olmak vatan için gereklidir.

Derslerde bir yandan dinî gerekçe ile padişaha sadakat belirtilmekte, ama asıl, itaat öznesi olarak "vatan" kutsanmaktadır. Vatanla ilişkili örneğin millet ve devlet gibi kavramlar da bir değer olarak işlenecektir. Derslerde anlatılması istenen tarihi fıkralarda "memleketi için pek büyük fedakârlıklar etmiş adamların ve bilhassa çocukların sergüzeştleri" yer alması istenmiştir. İşlenmesi istenen konular arasında vatanperverlik, vatan toprağı, vatana karşı vazifeler, vatana fedakârane hizmet etmek, uğrunda çalışmak, vergi vermek,vatanın nimetleri, vatan sevgisi, vatana karşı fedakârlık, sancağa hürmet, askerlik, askerlik şerefi, vergi, kanuna itaat gibi konular bulunmaktadır. Ayrıca "hükümet-i müstebide"nin zararları ve meşrutiyetin nimetleri, kanuna itaat, devletin kolluk güçleri ve memurlarına itaat, seçim hakkı, meşrutiyetin yararları, "Meşrutiyet mücahaedeleri hakkında bir fikr-i icmali", vatandaşlık hukuku, kişi, söz, toplanma, katılma özgürlükleri, askerlik, vergi, kışlaya, okula, milli kurumlara saygı, hükümetin yönetimin merkezi ve taşra teşkilatı gibi konula-

rın her yıl tekrarlanarak ve ayrıntılandırılarak işlenmesi istenmiştir.

II. Meşrutiyet döneminde "hukuk" laik, doğal hukuk eksenli olarak öğretilmektedir. Ders programlarına "kanun-i esasi" dersi yeniden eklenmiştir. Mekteb-i Mülkiye'de veya Hukuk Mektebinde okutulan idare hukuku, hukuk-u esasiye dersleri eskisinden farklı ve anayasa ekseninde anlatılacaktır. Bu derslerde aktarılan "devlet" tanımı önem taşımaktadır. Toplum, birey ve devlet üçgeninde ana direk hep "*devlet*" olarak algılanmıştır. Devlet'in amaç mı araç mı olduğu sorusuna da çeşitli yaklaşımlara değinildikten sonra şu yanıt verilmiştir. "Umumiyet itibariyle devlet alet, efrad gayedir. İstisnaen ve zaruren efrad alet, devlet gaye olabilir." İdare hukuku yazarının bu ayrımı aslında istisnanın kaide olduğu bir sisteme atıf yapmaktadır.

Aslında "milli" ve "millet" kavramları Meşrutiyet Türkçülüğünün (milliyetçiliğinin) yararlandığı çoklu anlam taşıyan kavramlardır. Birinci olarak çeşitli ulus ve dinlerin birlikteliğini ifade eden Osmanlıcılığı ve çok uluslu Osmanlı milletini çağrıştıran bir anlamı vardır. İkincisi dinsel ve geleneksel kullanımla bir ümmet çağrışımı yapmakta, İslâm milleti anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise dönemin başat akımı haline gelen ulusçuluk, Türklük karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla örneğin "milli terbiye" de hedef kitlesine göre içerik değiştiren bir anlam taşıyabilmektedir. II. Meşrutiyet'teki "Milli İktisat", "Milli Edebiyat" ve "Milli Terbiye" kavramları aslında hep ulusal vurgu taşırlar. Dönemin eğitim sloganı "*milli terbiye*"dir. Bu kavram üzerine o dönemde çeşitli makaleler ve kitaplar yazılmıştır. Maârif-i Umumiye Nezareti'nin bu tarihlerde açtığı bir yarışmada birinciliği kazanan ve okullarda okutulan Köprülü Mehmet Fuat'ın kıraat kitabındaki okuma parçaları ulusçu ve yurtsever edebiyatın yetkin ve etkin isimleri arasından seçilmiştir. Bu kitap Maârif Nezareti içindeki milliyetçi eğilimi açık olarak göstermektedir. Bu kitabın ilk parçası Ziya Gökalp'in Kızıl Elma'sındaki "Turan" şiiridir. Ardından "Türklük Menakıbından:Altın Ordu-Ahmed Hikmet", "Vatanımız-Ali Ulvi" gibi Mehmet Emin, Mehmet Ali Tevfik, Hamdullah Suphi, Ahmet Hikmet, Ziya Gökalp, İsmail Safa, Halide Edip, Ali Canip gibi dönemin Türk Milliyetçisi kalemlerinden örnekler yer alır.

Türkçe dersinin adı hala Lisan-ı Osmani'dir ama kültürel kimliğinin verilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira Türk dili ve bu dili konuşan toplumlar hakkında bilgiler verilmesi istenmiştir. Dersindeki okuma parçalarında "vatan ve milletini sevmek ve bunların uğrunda fedakârlık göstermek lüzumu telkin edilecek"tir. Yine tasvir, hikaye ve manzumelerle vatanına, milletine hizmetli ve malen ve bedenen fedakârlıkla temyiz etmiş..."olmak konusu işlenecektir. Benzer şekilde idadi düzeyinde okutulan "Ulum-u diniye" dersinde de "menafi-i milliye uğrunda fedakârlık" işlenmesi istenen konu olarak yer almıştır.

Ancak modernleşme sürecinde eğitimin umulmayan ve arzu edilmeyen sonuçları da ortaya çıkmakta, devleti oluşturan farklı toplumlar arasında da ulusal özbilinçlenmeyi uyandırmaktadır. Eğitim Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan milletlerin ayrılmasını güdüleyen ulusçu bilinci uyandırdığı gibi ayrılıkçı hareketleri de güdülemiştir. II. Meşrutiyet döneminde eğitimde ulusal dil kullanma sorunu bir tartışma olarak başlamıştır. Cemaat ve yabancı okullar dışında Müslüman cemaatinden olan Araplar (Hıristiyan olanların zaten bu hakkı vardır, bu kez Müslüman Araplar da bu istekte bulunuyorlardı.), Arnavutlar ve Çerkezler de kendi dilleri ile eğitim isteklerinde bulunmaya başlamışlardır. Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'nda da bu yönde bir hüküm olduğu gibi İttihat ve Terakki Fırkası da kendi parti

programına mahalli dilde eğitim yapma serbestisi yönünde bir madde zaten vardır. Çerkezler bu amaçla İstanbul'da bir okul açmışlar ve kitaplar yayınlamışlardır. Arnavutların devlet kurması sonrasında ise geriye Arapların tatmin edilmesi kalmış, bu konuda da Şam'da Arapça eğitim yapmak üzere iki idadi açılması kararlaştırılmış ve bütçeden de pay ayrılmıştır. Ancak Birinci Dünya Savaşı nedeniyle uygulanmamıştır.

RESMÎ İSLÂM VE LAİKLİK

İttihatçılar II. Abdülhamit'ten devraldıkları "devlet İslâmı"nı geliştirerek kullanmışlardır. Dine pek sıcak bakmamakla birlikte İslâmiyet'in toplumu seferber edebilme gücünden yararlanmayı da ihmal etmemişlerdir. Bir yandan Osmanlı ülkesi içindeki ve dışındaki Müslümanların desteğini sağlamaya çalışmışlar, diğer yandan militarist bir amaçla, milliyetçiliğin değerleri olan vatan, millet, devlet gibi kavramları cihat, gazilik ve şehitlik gibi aslında İslâmî nitelik ve içerik taşıyan değerlerle meşrulaştırmışlardır. Böylece askerliği sevdirip kutsallığı vurgulanarak, erkeklerin askere gitmesini kolaylaştırmak, askerin komutanına itaatini sağlamak ve askerden kaçmayı azaltmak amaçlanmıştır. Birinci Dünya Savaşı da aynı şekilde, İttihatçıları ulusçu eğilimlerine rağmen bir Türk-İslâm sentezi vitrini oluşturmaya itmiştir. Cihat ilân edilmesi bunun en tipik örneklerinden biridir. Siyasal iktidarın "ulus ve din kimyası"(Türk-İslâm sentezi) iptidailerin "dinine merbut, vatanını seven, milliyetini tanıyan, münevver vatansever insan" yetiştirme amacında bulunabilir.

Eğitimin her aşamasına hakim olmak isteğinin bir ifadesi olarak Evkaf Nezareti'nin denetimindeki dinî karakterdeki "sıbyan" okullarının sayısı bu dönemde oldukça azalmaya başlamıştır. Ayrıca Nezaretin idaresindeki okulların Maârif-i Umumiye Nezaretinin idaresine alınması için adımlar atılmıştır. İttihat ve Terakki'nin 1916 kongresinde Evkaf Nezareti'nin okul (mekatib-i umumiye) açması kanuna aykırı görülmüş ve nezaretin elindeki mekatib-i umumiyenin Maarife devredilmesi kararlaştırılmış, ancak uygulanamamıştır.

Bu dönemde okullarda ibadet zorunluluğu kaldırılmıştır. Din derslerinin saat sayıları düşürülmüş ve içerikleri de değiştirilmiştir. II. Abdülhamit döneminde dinî içerikli bir ders olan ahlak dersi bu dönemde "milli" bir içerik kazanmıştır. Örneğin Malumat-ı Ahlakiye haftada bir saat olarak dünyevi\toplumsal ve siyasal bir ahlak olarak işlenmektedir. Ahlak dersinin içeriğine "fikr-i teşebbüs", "tasarruf" gibi konular eklenmiştir. Ahlak, dinin değil, din, ahlakın bir altbaşlığı haline gelmiş ve ahlakı dinden ayrı bir bilim olarak ele almanın gerekliliği işlenmiştir. Sokrates'ten itibaren ahlakın dinden ayrı ele alındığı belirtilerek konu Kant ahlakına kadar getirilmekte ve toplumsal bir olgu olarak ele alınmaktadır. Ders programlarına "malumat-ı ahlakıyye, medeniye, diniye veya iktisadiye" gibi değişen adlarla giren bu yeni derste ahlak, medeni ahlak, siyasi ahlak, dinî ahlak gibi başlıklar altında ele alınmaya başlamıştır. "Ahlak-ı dini" adıyla ders programlarına eklenen yeni ders rahatsızlık uyandırmakta gecikmemiş, "ahlak-ı dini" terkibine itiraz edilmiştir. İtiraz, ahlak ve dinin bir olduğu, ahlakın hiç bir ilkesinin dine aykırı olmadığı, dinin ahlakın değil, ahlakın dinin bir dalı olarak ele alınması gerektiği biçimindedir.

Din kitaplarında itikatta resmî mezhebin Sünnilik, itikatta ise Hanefilik olduğu vurgusu devam etmektedir. Ancak meydana gelen değişikliklerin başında padişah merkezli itaat ve sadakat vurgusunun kalkması gelmektedir. Cihat, özenle işlenen ve kutsallaştırılan bir anlatım taşır.

Şiiler ile ilgili klasik anlatım da aynen

devam etmektedir. Yavuz Sultan Selim "devleti meşgul eden İran gailesini bertaraf etmek için evvel emirde Anadolu'da mevcud olan kırkbin kadar Şiiyi katl ettirerek dahil-i fesadın önünü aldı", "tedib" etti, "Anadolu'daki yaklaşık 44.000 İsmailiyi defetr ettirip kılıçtan geçirdi/öldürüldü/katl etti" gibi ifadeler vurgulanmaya devam etmiştir.

SONUÇ YERİNE: MİRAS

Tanzimat ve II. Meşrutiyet Döneminin cumhuriyete belki de başlıca mirası, resmi ideoloji oluşumudur. II. Meşrutiyet'te "Türk-İslâm Sentezi"ne dönüşen resmi ideoloji Cumhuriyetle birlikte Türk milliyetçiliği olarak berraklaşacaktır. Cumhuriyet'in milliyetçiliği artık doğru bir adreste, ulus-devlet sistemi içinde işlenmektedir. "Türklük" ise hukuki, kültürel, ırki ve dinî niteliklerin bir kimyası olarak biçimlenecektir. "Türk" tanımı dönemlere göre değişen bir içerikte yorumlanacak, bazen bu öğelerden biri veya bir kaçı daha öne çıkacak, ağır basacaktır.

Atatürk'ün Büyük Nutku'nu okuduğu tarih olan 1927 yılından itibaren resmi ideoloji (CHP'nin altı oku) eğitim sistemine (ders program ve müfredatlarına) yansıtılmaya başlanmıştır. Cumhuriyet, eğitim sistemini de yeniden düzenleyerek, harf devrimi ardından geniş bir yurttaş kitlesini okur-yazar kılmayı başarmıştır. Din dersleri kaldırılacak, ahlak tam anlamı ile dünyevi bir ahlak halinde işlenecektir. Tarih kitapları yeni rejimi meşrulaştıracak biçimde değişiklikler geçirecektir. İslâm ise resmi ideolojinin gerektiğince kullandığı bir öğe olmaya devam edecek, ancak Osmanlı döneminden farklı olarak din tamamen devlet denetimine girecektir. Cumhuriyet laikliği cesaretle siyasal sistemin özelliklerinden biri haline getirmiştir. Son olarak II. Meşrutiyet döneminde resmi tarih yazımındaki yeniliklerden biri olan Tarih-i Osmani Encümeni, Cumhuriyet döneminde önce Türk Tarihi Encümeni adını alacak, sonra kapatılarak yerine Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti (Türk Tarih Kurumu) kurulacaktır. Başka alanlarda da kurumsal devamlılıklar saptanabilecektir. Asıl önemlisi, resmi ideolojinin resmi jestlere, ritüellere de yansıyan kurumsal sürekliliğine dikkat etmektir. ❐

DİPNOTLAR VE KAYNAKÇA

1 Kocasekbanbaşı; *Hülâsat-ül Kelâm fi Redd-ül Avam Kocasekbanbaşı'nın İdare-i Devlet Hakkında Yazdığı Lâyihadır.* (İstanbul: Hilâl Matbaası, 1334) s.6-7 *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*'nın İlâvesidir.

2 *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye -Üçüncü Sene- 1318 Sene-i Hicriyyesine Mahsûsdur.* (Dârülhilâfetülâliye: Matbaa-i Âmire, 1318) s.6-10

3 *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye -Birinci Sene- 1316...* s.19

4 Bkz. Rıfat; Rıfat; *Coğrafya-yı Hususiden Asya Kıt'asının Taksimatı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1295), s.24-26

5 Rıfat; a.g.e.s.129-134

6 *Mekâtibe Tevzii Edilen Resm-i Tetvic Levhası Hakkında İzahat-ı Tarihiye ve Terbiyeviye* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333) Maârif-i Umumiye Nezaret Tarihi Levhalar Külliyatı Aded:1 özellikle s.8-14

7 Hüseyin Hıfzı; *Rehnüma-yı Coğrafya-yı Umumi* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1323), s.123

8 Bkz. Reşad; *Muhtasar Osmanlı Tarihi* (Rüşdiye Kısmı) (Kostantiniyye: Artin Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1309) s. (vav)

9 Süleyman Hüsnü, *Tarih-i Alem* (İstanbul: Mekteb-i Harbbiye Matbaası, 1327), s.394-395 Süleyman Paşa bu bilgileri aldığı kaynakları da zikretmiştir. s.398

10 *Tedrisat-ı İbtidaiye Mecmuası*, No:8 (1327) s.88-92

11 Ali Nizama; *On Temmuz Malumat-ı Medeniyye ve Tatbikat-ı Ahlakıyye Vesaireye Dair Kıraat Kitabı 1. Kısım* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1328) s.3-10.

Abdurrahman Şeref; *Fezleke-i Tarih-i Devlet-i Osmaniye* (Dersaadet: karabet Matbaası, 1312).

Abdurrahman Şeref; *Fezleke-i Tarih-i Düvel-i İslâmiye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1301).

Abdurrahman Şeref; *İlm-i Ahlak* (Darülhilafetülaliye: Darültıbaat-ül Amire, 1316).

Abdurrahman Şeref; *Tarih-i Devlet-i Osmaniye Mekatib-i Aliyede Tedris Olnmak Üzere İki Cild Olarak Tertib Olunmuştur.* Tab-ı Sani Cild:1 (İstanbul: Karabet Matbaası, 1310) Cild:2 (İstanbul: Karabet Matbaası, 1312).

Abdurrahman Şeref; *Tarih-i Osmani Mekatib-i Aliye Talebesine Tedris Olunmak Üzere Tertib Olunmuştur.* Cild-i Evvel ([İstanbul:] Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Destgahı, 1307).

Adnan Adıvar [Genişletilmiş IV. Baskıyı Hazırlayanlar: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil-Prof. Dr. Sevim Tekeli]; *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982).

Ahlak (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1315).

Ahlak Dersaadet ve Taşra Kasabat-ı Mekteb-i İbtidaiyesinin İkinci ve Kur'ra Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü Senelerinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır. Dörüdüncü Tab'ı (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1319).

Ahmed Cemal; *Coğrafya-yı Umumi* ([İstanbul:] Mekteb-i Fünun-u Şahane Matbaası, 1 Teşrin-i Evvel 1307).

Ahmed Cevdet;] *Eser-i Ahd-ı Hamidi* (İstnabul: Matbaa-i Amire, 1309).

Ahmed Rasim; *Küçük Tarih-i Osmani Birinci Sene Sıbyan Mektebleri Mahsusdur.* Üçüncü tab'ı (İstanbul: A. Asodoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1306).

Ahmed Zıyaeddin; *Vesilet Ün-Necat* Üçüncü Tab'ı (Dersaadet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1317).

Ali Cevad: *Muhtasar Tarih-i İslâm Mekatib-i Rüştiye Şakirdanına Suhuletle Tedris Edilebilmek Nokta-i Nazarından Tahrir ve Tertib Edilen.* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1309).

Ali Cevad; *Mükemmel Osmanlı Tarihi* Birinci Cild (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1317[İç kapakta 1316]).

[Ahmed Cevdet]; *Eser-i Ahd-ı Hamidi Mekatib-i İbtidaiyede Okunacak İlm-i Hal'dir.* (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1312).

Ali Nazima; *Tarih-i Nizama'dan Küçük Tarih-i Osmani* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1313).

Ali Saib; *Coğrafya-yı Mufassal Memalik-i Devlet-i Osmaniye* (Kostantiniyye: Matbaa-ı Ebüzziya, 1304).

Ali Tevfik; *Fezleke-i Tarih-i Umumi* Cild-i Evvel *Mekatib-i İdadi-i Şahane Birinci Sene Şakirdanına Mahsusdur.*(İstanbul: Matbaa-i Ceride-i Askeriye, 1304).

Ali Tevfik; *Memalik-i Osmaniye Coğrafyası* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1320).

Ali İrfan; *Rehber-i Ahlak* (Dersaadet: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1318).

Mehmet Akgün; *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988).

Sina Akşin; *31 Mart Olayı* (İstanbul: Sinan Yayınları, 1972).

Dündar Akünal; "Münif Paşa - Padişahı Azarlayan Vezir" *Cumhuriyet Gazetesi* (16-17 Şubat 1972).

Dündar Akünal; "Türk Basınının 150. Yılında - İlk Türk Dergisi Mecmua-yı Fünun" *Sanat Olayı* No:8 (Kasım 1981).

Kenan Akyüz: *Encümen-i Daniş* (Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975).

Yahya Akyüz; "Maarif Nazırı Haşim Paşa İle İlgili Orjinal Bir Belge ve bazı Eğitimsel Sorunlar *Belleten* Sayı:179 (Temmuz 1981) Cilt: XLV/2.

Yahya Akyüz; *Türk Eğitim Tarihi (Başlangıcından 1988'e)* (Ankara: A.Ü. Basımevi, 1989) Genişletilmiş 3. baskı.

Kenan Akyüz; "Encümen-i Daniş'in Kuruluşu ve Mahiyeti Hakkında Yeni Belgeler" iç. *STUDI PREOTTOMANI E OTTOMANI* Atti del Convegno di Napoli (24-26 Settembre 1974) Estratto (Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1976).

Benedict Anderson; *Imagined Communities, Reflections on The Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso Editions and NLB, 1983) Türkçe çevirisi için (Çev: İskender Savaşır) *Hayali Cemaatler - Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (İstanbul: Metis Yayınları, 1993).

Gabriel Almond - Sidney Verba; *Civic Culture* (Boston: Little, Brown and Company, 1965)Gabriel A. Almond and James S. Coleman Ed., *The Politics of The Developing Areas* (Princeton: Princeton University Press, 1960).

Mehmed Ali Aynî; *Darülfünûn Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927).

İsmail Hakkı [Baltacıoğlu]; "Milli Talim ve Terbiye Islahatına Medhal" *Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, No:2 (Nisan 1333).

Niyazi Berkes; " Türkiye'de Toplumbilimin Başlangıcı" iç. *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* (İstanbul: Adam Yayınları, 1985).

Niyazi Berkes; "Osmanlı İmparatorluğu ve Ortodoks Kilisesi" *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul:Adam Yayıncılık, 1984).

Jere E. Brophy; *Child Development and Socialization* (U.S.A.: Science Research Associates, Inc., 1977).

Bu Def'a Emr ve İrade-i Hayriyyet İfade-i Hazret-i Şahane Mucibince Verilen Nizamına Tatbiken Etfalin Talim ve Tedrisi ve Terbiyelerini Nevechle İcra Eylemeleri Lazım Geleceğine dair Sıbyan Mekatibi Haceleri Efendilere İ'ta Olunacak Talimattır ([İstanbul:] 21 Receb 1263).

Gülnihal Bozkurt; *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*

(1939-1914) (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1989).

James S. Coleman; "Education and Political Development" iç. *Education and Political Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1965).

Musa Çadırcı; *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991).

Mücellidoğlu Ali Çankaya; *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler , I. Cild "Mülkiye Tarihi 1859-1968* (Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969).

Mücellitoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (1959-1949) I. Cilt Tarihçe (Ankara: Örnek Matbaası, 1954).

"Darülfünun Nizamnamesi" *Mütemmim* (Dersaadet: Hilal Matbaası, Eylül 1333).

Darülmullimin Programı ([İstanbul:] Matbaa-i Âmire, 1312).

"Dersaadet Ermeni Batrikinin Suret-i İntihabı Beyanındadır" *Düstur*, Birinci tertib, Cild:2 ([İstanbul:] Matbaa-ı Amire, 1289).

"Dersaadet ve Bilad-ı Selasede Bulunan Mekatib-i Sıbyaniyenin İdaresi İçin Ahalice İntihab Olunacak Azadan Mürekkeb Olmak Üzere Teşkil Olunacak Mecalis-i Tedrisiye ve Şubelerinin Suret-i Teşkiliyle Vazifeleri Hakkında Talimattır." *Düstur* [Birinci Tertib] Cild-i Salis (1293).

Karl W. Deutsch; "Social Mobilization and Political Development" Ed: Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change Second Edition* (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).

Karl w. Deutsch; *The Nerves of Government* (New York: The Free Press, 1965).

D. Mehmet Doğan; *Batılılaşma İhaneti* (İstanbul Beyan Yayınları,1975).

S. N. Eisenstadt; "Bureaucracy and Political Development" in. *Bureaucracy and Political Development* (Ed: Joseph La Palombara) Third printing (Prenceton:Princeton University Press, 1971).

Osman Ergin; *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977) Cilt:1-4.

Esad; *Çocuklara Hediye* Beşinci Tab'ı (İstanbul: Mecmua-i Havadis Matbaası, 1300).

Feyzi; *Muhtasar Usul-ü Farisi* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1308).

Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu); "Türkiye'de Pozitivizmin Tarihçesi" L. Lévy -Bruhl; *Auguste Comte'un Felsefesi* (Çeviren: Ziyaeddin (Fahri) (İstanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1940).

Frederick W. Frey; "Political Development, Power, and Communications in Turkey" (Ed: Lucian W. Pye) *Communications and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1972) Third printing.

Galib; *Müntehabat-ı Tarih-i Osmani* (Dersaadet: Matbaa-i Mekteb-i Sanayi, 1307).

Ernest Gellner; *Uluslar ve Ulusculuk* (Çev: Büşra Ersanlı Behar-Günay Göksu Erdoğan) (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).

Robert Gilda; *Barricades And Borders Europe 1800-1914* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Joseph R. Gusfield; "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in The Study of Social Change" (Ed: Claude E. Welch;) *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).

Naim Güleryüz; *Türk Yahudileri Tarihi-I- (20. Yüzyılın Başına Kadar)* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1993).

Tevfik Güran; *Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Bütçeler ve HazineHesapları (1841-1861)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989).

Habib Efendi; *Hülasa-yı Rehnüma-yı Farisi Maarif nezaret-i Celilesi'nin Emr ve Tensibi Üzerine Mekatib-i Rüştiyyede tedris Olunmak Üzere Tertib Kılınmıştır.* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1309).

"Hahamhane Nizamnamesidir" *Düstur*, Birinci tertib, Cild:2 ([İstanbul:] Matbaa-ı Amire, 1289).

"Hamidiye Ticaret Mektebi Nizamnamesidir" *Düstur-Zeyl-4* [Birinci tertib] (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1302).

Harbokulu Tarihçesi 1834-1945 (Harbokulu Matbaası, 1946).

Hasan Sırrı; *İbtidaiye Kısmı Muhtasar Osmanlı Coğrafyası Mekatib-i İbtidaiyede Tedris Olunmak ÜzereTedris Olunmuş.* (İstanbul: 1313).

Eric J. Hobsbawm; (Çev: Osman Akınhay) *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program Mit, Gerçeklik"* (İstanbul: Ayrıntı yayınları, 1993).

Eric Hobsbawm and Terence Ranger; *Invention of Tradition* (Cambridge; Cambridge University Press, 1983).

Samuel P. Huntington; "Political Modernization: America vs. Europe" *Worl Politics*, XVIII, (3 April 1966).

Samuel P. Huntington; *Political Order of Changing Societies* (New Haven and London: Yale University

Samuel P. Huntington ve Jorge I. Dominguez; *Siyasal Gelişme* (Çev: Ergun Özbudun) (Ankara: Sevinç Matbaası, 1985).

Hüseyin Hüsnü; *Mecmua-i Fünun Nam Eserin Birinci (Malumat-ı Mülkiye) Kısm-ı Coğrafyadan Avrupa* (İstanbul: Aramyan Matbaası, 1300).

Hüseyin Hıfzı; *Hülasa-i Tarih-i İslâm*; (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324).

Hüseyin Hıfzı; *Mini Mini Feridun* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1323).

Hüseyin Hıfzı; *Rehber-i Coğrafya* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1316).

Hüseyin Hıfzı; *Rehnüma-yı Coğrafya-yı Umumi* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1323).

Hüseyin Hıfzı; *Sualli Cevablı Musavver Coğrafya-yı*

Osmani (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1323).

Hüseyin Hıfzı; *İlm-i Hal* (Dersaadet; Arif Efendi Matbaası, 1315).

Hüseyin Hıfzı; *İstifadeli Dersler* (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1324).

Hüseyin Hıfzı; *Zübde-i Mantık yahud Sualli Cevablı İsogoci* (Dersaadet: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1322).

Hüseyin Remzi; *Ahlak-ı Hamidi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310).

Hüseyin Sırrı; *Yeni Kıraat* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası).

Yeşim Işıl; *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmuai Fünun* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1986).

Yeşim Işıl; "Mecmua-ı Fünun'da Bilimsel Zihniyet" *Tarih ve Toplum* No:46 (Ekim 1987) s.237-240.

Ekrem Işın "Osmanlı Bilim Tarihi, Münif Paşa ve Mecmua-i Fünun" *Tarih ve Toplum* No:11 (Kasım 1984).

Halil İnalcık; *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600* (London: The Trinity Press,1973).

Uluğ İğdemir; *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınlarından, 1937).

İbrahim Hakkı-Mehmed Azmi; *Muhtasar İslâm Tarihi* Beşinci Tab'ı (İstanbul: Karabet Matbaası, 1313).

İbrahim Hakkı; *Hukuk-u İdare* Cild-i Evvel (İstanbul: Karabet Matbaası, 1307).

İbrahim Hakkı; *Tarih-i Umumi Mekteb-i Ali-i Hukukda Tedris Edilmek Üzere Tertib Olunmuştur.* Cild-i Evvel (Dersaadet: Karabet ve Kasbar Matbasıı, 1305) Cild-i Salis (Dersaadet: Kasbar Matbasıı, 1306

İbrahim Hakkı; *Zübdetü'l Tarih-i Osmani Mekatib-i İbtidaiyede tedris olunmak üzere tertib olunmuş ve Maarif Nezaret-i Celilesi maarifetiyle kaleme alınan yeni programa kabul edilmiştir.* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1309).

İbrahim Hakkı-Mehmed Azmi; *Atlaslı Muhtasar İslâm Tarihi Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin Kararıyle Mekatib-i Rüştiye-i Askeriye-i Şahanede Tedris Olunmaktadır.* Üçüncü Tab'ı (İstanbul: Karabet Matbaası, 13 06).

İlk İlm-i Hal (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1316).

İlm-i Hal Sağir Rüştiye-i Askeriyelerde Okunmak Üzere Meclis-i Maarif-i Askeri ve Darüşşafaka İkinci Senesinde Tedris Olunmak Üzere Hey'et-i Tedrisiye-i islamiye tarafından İntihab ve Kabul olunmuştur. (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya, 1317) On üçüncü tab'ı

Müt: İsmail Cenani; *İlm-i Eşya Birinci Kısım* (İstanbul: Feridiye Matbaası, 1317).

[Manastırlı] İsmail Hakkı; *Mevaidü'l İn'am Fi Berâhin-i Akâid-i İslâm* beşinci tab'ı (Dersaadet: 38 Numerolu Matbaa, 1314).

İşbu Risale Asar-ı Mehmed Sadık Rıfat Paşa'dan Risale-i Ahlakiye ve Zeyl ile Nesayih-i Müfideyi Camidir. ([İstanbul:]Şaban 1288).

Veled Çelebi İzbudak; *Hatıralarım* , Canlı Tarihler, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1946).

Ersin Kalaycıoğlu; *Çağdaş Siyasal Sistem Teori Olgu ve Süreçler* (İstanbul: Beta yayınları, 1984).

Ersin Kalaycıoğlu;"Türkiye'de Siyasal Kültür ve Demokrasi" *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1995).

Nafi Atıf [Kansu]; *Türkiye Maarif Tarihi Hakkında Bir Deneme* (Muallim Ahmed Halit Kitaphanesi, 1930).

John H. Kautsky; "An Essay in The Politics of Development" (Ed:John H. Kautsky) *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Comminism* (U.S.A.:John Wiley - Sons, Inc., 1967) seventh printing.

Kemal H. Karpat; "The Transformation of The Ottoman State, 1789-1908" *I.J.M.E.S.* Vol:3 (1972).

Kıraat-ı Fenniye Birinci Kısım İlm-i Hey'et Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin kararıyla Umum Mekatib-i Rüşdiye-i Askeriyede Tedris Olunur. (İstanbul: Karabet Matbaası, 1314) *Kıraat-ı Fenniye Dördüncü Kısım Hikmet-i Tabiyye Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin kararıyla Umum Mekatib-i Rüşdiye-i Askeriyede Tedris Olunur.* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1311) *Kıraat-ı Fenniye İkinci Kısım İlm-i Nebatat* Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin kararıyla Umum Mekatib-i Rüşdiye-i Askeriyede Tedris Olunur. (İstanbul: Karabet Matbaası, 1308).

Hasan Ali Koçer; *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991).

Bayran Kodaman; *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: T.T.K. Basımevi, 1988).

Murtaza Korlaelçi; *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan yayınları,1986).

Kuleli Askeri Lisesi Tarihi ([İstanbul:] Kuleli Askeri Lisesi Matbaası, 1985).

Orhan Kurmuş; *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Bilim Yayınları, 1974).

Daniel Lerner; *The Passing of Traditional Society Modernizing the Middle East* (London: The Free Press, 1964) Paperback Edition.

"Maarif-i Umumiye Nizamnamesidir" *Düstur* Cüz-ü Sani [Tertib-i Evvel] ([Dersaadet:]Matbaa-i Amire, 1289).

Mahmud Cevad İbn-i Eşşeyh Nafi; *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı,* (Matbaa-i Amire, 1338).

Mahmud Esad; *Tarih-i İslâm Mekatib-i Rüştiye ve İdadiyede Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır.* (Darülhilafetüaliye: Matbaa-i Amire, 1315).

Charles Morazé (Ed.) *History of Mankind: Cultural*

and Scientific Development The Nineteenth Century (Great Britain: UNESCO, 1976) Üç cilt.

Mehmed Arif; *Küçük Kıraat-ı Fenniye Mekatib-i İbtidaiyenin üçüncü senesine mahsus olarak hazırlanmıştır.* (Dersaadet: Matbaa-i Cihan, 1323).

Mehmed Ata; *Tertib-i Cedit Üzere İlaveli Bina* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1316).

Mehmed Celal; *Ameli Küçük Hesab Kurra Mekatib-i İbtidaiyesinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır.* (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1315).

[Tertip eden:] Mustafa Bey; *Mufassal İlm-i Hal* (Dersaadet: 25 Numerolu Matbaa, 1310).

Mehmed Esad İmamzade; *Musahhah Dürr-i Yekta* (İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası, 1323).

Mehmed Esad; *Mir'ât-ı Mühendishâne-i Berrî Hümâyûn (İstanbul Teknik Üniversitesi Tarihçesi)* [Haz: Sadık Erdem] (İstanbul: İ.T.Ü. Bilim ve Teknoloji Tarihi Araştırma Merkezi, 1986).

Mehmed Esad;*Mir'at-ı Mekteb-i Harbiyye,* (İstanbul: Artin Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1310).

Mehmed Hayri-Mustafa Hayrullah; *Ahlak Müderrisi* Birinci Kısım (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308).

Mehmed Hilmi; *İcmâl-i Vukuât* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1308).

Mehmed Nuri; *Mükemmel Nevusul Osmanlı Elifbası* (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1324).

Mehmed Tevfik; *Mekatib-i Askeriye-i Şahaneye Mahsus Tarih-i Osmani* İkinci tab'ı (Mekteb-i Fünun-u Harbiye-i Şahane Matbaası, 1308).

Mehmed Tevfik; *Telhiz-i Tarih-i Osmani* (İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1302).

Mekatib-i Umumiye Nezaretine Merbut Bilcümle Mekatibin Ders Cedvelleridir; (İstanbul: Asır Matbaası, 1320).

[Tertib Eden:]Mustafa Bey; *Mufassal İlm-i Hal* Tab'-ı salis (Dersaadet: 25 Numerolu Matbaa, 1310).

Menemenlizade Mehmed Tahir; *Memalik-i Osmaniye Coğrafyası,* (İstanbul: Karabet matbaası, 1312).

Mehmed Şükrü; *Osmanlı Tarihi Mekteb-i Bahriye-i Şahane İdiadisinin Birinci Sınıfı talebesine tedris Olunur.* ([İstanbul:] Mekteb-i Fünun-u Bahriye-i Şahane Matbaası, 1313).

Mehmed Şükrü; *Sualli ve Cevablı Muhtasar Memalik-i Osmaniye Coğrafyası Maarif Nezaret-i Celilesince Ahiren Tertib Buyurulan Mekatib-i İbtidaiye Programına Muvafık Olarak Tahrir Edilmiştir.* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbası, 1317).

Mehmed Şükrü; *Tertib-i Cedit Ahlak* Cüz-ü Sani *Maarif Nezaret-i Celilesince Ahiren tertib Buyurulan Mekatib-i İbtidaiye Programına Muvafık Olarak tahrir Edilmiştir.* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319).

Mim. Safvet; *Kıraat Mektebde Okutturulmak Üzere Aydın Vilayeti Maarif Meclisi Tarafından Kabul Edilmiştir.* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya, 1308).

Muallim Vahyi; *Zamani, Fenni, Milli ve Dini Tedrisata Dair* (İstanbul: 1333).

Muhiiddin; *Kainata Bir Nazar- Mücmel-i Tarih-i Umumi* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1307).

Musahhah Mülhaz-ı Tarih-i Osmani Şehr ve Kasaba Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü Senesinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince tensib Kılınmıştır. Dördüncü tab'ı (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1318).

Mustafa; *Telhiz-i Mülahhas-ı İlm-i Hal Zükur-u İbtidaiye Mekteblerinin İkinci Senesi Şakirdanına Mahsusdur.* (y.y.b.y. t.y.).

Müesses ve Mürettibi: Kitabcı Arakel, Musahhihi Muallim Naci; *Talim-i Kıraat Malumat-ı İbtidaiye ve Nesayih-i Nafia* Otuzikinci Tab'ı (İstanbul: Kitabcı Arakel Matbaası, 1323).

Mülhaz-ı Tarih-i Osmani Şehir Ve Kasaba Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü Senesinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır. (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1315).

Ernest Nagel; "The Development of Modern Science" *Chapters in Western Civilazition* (Newyork: Columbia University Press, 1948) Volume I.

Namık Ekrem; *Fevaid* (Dersaadet: Asır Matbaası; 1322).

Cemil Oktay; " "Çağdaşlaşma"yı Tanımlamak" *Yeni Toplum* No:1 (Mayıs-Haziran 1992).

İlber Ortaylı; *Gelenekten Geleceğe* (İstanbul: Hil Yayınları, 1982).

İlber Ortaylı; "Osmanlı'da Ulusalcılık" *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* No:53 (4 Aralık 1989) (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990).

Osman Hilmi; *Hulasatü'l Vakayi* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1305).

Nazif Öztürk; "Osmanlılar'da Vakıfların Merkezi Otoriteye Bağlanması ve Sonuçları" *Le Waqf dans le Monde Musulman Contemporain (XIX-XX Siecles) VARIA TURCICA* No:XXVI (1994).

Joseph La Palombara; "An Overwiew of Bureaucracy and Political Development" *Bureaucracy and Political Development* (Ed: Joseph La Palombara) Third printing (Prenceton: Princeton University Press, 1971).

"Protestan Cemaati Nizamname-i Esasisi" *Düstur,* Birinci tertib, Cild:4 (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1295).

Lucian W. Pye; "The Concept of Political Development" (Ed:J.L. Finkle - R.W. Gable) *Political Development and Social Change* (New York; John Viley Inc., 1968).

"Lucian W. Pye; "Introduction: Political Culture and Political Development" *Political Culture and Political Development* [Ed: Lician W. Pye and Sidney Verba] (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972).

Ernest Emondson Ramsaur; *Jön Türkler ve 1908 İhtilali* (İstanbul:Sander Yayınları, 1972).

Raşid; *Hükümat-ı İslâmiye Tarihi* Üçüncü tab'ı (İstanbul: Mekteb-i Fünun-u Haribiye-i Şahane Matbaası, Nisan 1318).

Rehnüma-yı Ahlak Dersaadet ve Taşra Kasabat Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü ve Kur'a Mekatib-i İbtidaiyesinin Dördüncü Senelerinde Okutturulması Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır. (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1317) İkinci Tab'ı.

Reşad; *Kıraat* , İdadi Kısmı (İstanbul: Karabet Matbaası, 1311).

Reşad; *Muhtasar Osmanlı Tarihi* (Rüşdiye Kısmı) (Kostantiniyye: Artin Asadoryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1309).

Rıfat Paşa; *Müntehabat-ı Asar Onbirinci Cild—Ahlak Risalesinin Zeyli* ([İstanbul:] Ali Bey Matbaası, 1293).

Rıfat Paşa; *Risale-i Ahlak* ([İstanbul:] Cemal Efendi Matbaası,1314 ?).

Rıfat; *Coğrafya-yı Hususiden Asya Kıt'asının Taksimatı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1295).

Rıfat; *Fezail-i Ahlak* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi Matbaası, 1311).

Rıfat; *Risale-i Ahlak* ([İstanbul:]1309).

Rıfat; *Zeyl-i Risale-i Ahlak* ([İstanbul:] Darüttıbatülamire, 1273).

Rıza Tahsin;*Mir'ât-ı Mekteb-i Tıbbiye* (Dersaadet: Kader matbaası, 1328).

Norman Rich; *The Age of Nationalism and Reform, 1850-1890* (New York: W.W. Norton & Company Inc.,1970).

Risale-i Ahlak ([İstanbul:] Matbaa-i Amire) Şirket-i Osmaniyenin Matbaa-i Amirede tab ettirdiği işbu Risale-i Ahlak Şirket-i mezkurun zir-i idaresinde bulunan dükkanlarda füruht olunmaktadır.

Risale-i Ahlak (Taşbasma).

"Rum Patrikhanesi Umurunun Islahı Zımnında Batrikhane-i Mezkurede Müçtemi Olan Komisyonun Batrik İntihab ve Nasbuna Dair Tertib Eylediği Nizamname-i Umuminin Tercemesidir" *Düstur*, Birinci tertib, Cild:2 ([İstanbul:] Matbaa-ı Amire, 1289).

Dankward A. Rustow; "Turkey: The Modernity of Tradition" *Political Culture and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1972) Second printing.

Dankwart A. Rustow; "The Development of Parties in Turkey" *Political Parties and Political Development* (Ed: Joseph La Palombara - Myron Weiner) Second (paperback) printing (Princeton: Princeton University Press, 1972).

Said Paşa; *Said Paşa'nın Hatıratı* Cild-i Evvel (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1328) Cild-i Sani, Kısm-ı Evvel (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1328).

Necdet Sakaoğlu; *Osmanlı Eğitim Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

Salih Zeki - Ahmed Fahri; *Hikmet-i Tabiîyye Umume-i İdadi-i Mülki Mektebleri Programına Muvafık Olarak Tertib Edilmiştir.* Cild-i Evvel, Cild-i Sani (İstanbul: Karabet Matbaası, 1309).

Salih Zeki; *Hikmet-i Tabiiyye Umume-i İdadi-i Mülki Mektebleri Programına Muvafık Olarak Tertib Edilmiştir.* Cild-i Evvel ve Cid-i Sani (İstanbul: Karabet Matbaası, 1311).

Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye, Birinci Sene, 1316 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur. (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1316, *İkinci Sene, 1317 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur.* (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1316), *Üçüncü Sene, 1318 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur.* (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1318), *Dördüncü Sene, 1319 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur* (Darülhilafetülaliye; Matbaa-i Amire, 1319), *Altıncı Sene, 1321 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur* (Dersaadet; Alem Matbaası, 1321).

Sami; *İlm-i Terbiye-i Etfal Birinci Kısım Usul-i Terbiye* (Dersaadet: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1323).

Sarf-i Osmani Dersaadet ve Taşra *Mekatib-i İbtidaiyesini Üçüncü Senesinde Tedris olunmak Üzere Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Kabul Olunmuştur.*(Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1317).

Sarf-i Osmani Mekatib-i İbtidaiye Üçüncü Sınıfında Tedris Olunmak Üzere Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Kabul Olunmuştur. (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1316).

"Sefain-i Ticariye Kapudan Mektebinin Suret-i tesisi Hakkında Nizamname Layihası Müsveddesidir." *Düstur-Zeyl-4* [Birinci tertib] (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1302).

Selânikli Ali Saib; *Şemsü'l Maarif Mektebine Mahsus Olan Kitaplardan Usul-ü Coğrafya-yı Sagir* İkinci Sene *İlm-i Hey'et, Coğrafya-yı Tabiî, Malumat* (İstanbul: Bağdadlıyan matbaası, 1308).

Selânikli Fazlı Necib; *Coğrafya-yı Tabiî ve Politikî Mekâb-i Rüştiyye Şâkirdânına Mahsusdur.* (İstanbul: A. Mavyan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1305).

Sırrı Bey; "Sultan Abdülhamit Devrine Aid Bazı Hatıralar" *Vakit Gazetesi* (24 Kanun-i Sani 1324).

Edward A. Shils; "The Intellectuals in The Political Developments of the New States" in (Ed:John H. Kautsky) *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Comminism* (U.S.A.: John Wiley - Sons, Inc., 1967) seventh printing.

Sual Cevablı Tertib-i Cedit Üzere Emsile (İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1322).

Süleyman Hüsnü; *Tarih-i Alem* (İstanbul: Mekteb-i Harbbiye Matbaası, 1327).

Süleyman Paşa; *İlm-i Hal* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1302).

İlhan Tekeli; Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişmeler" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 2.Cilt (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).

Zafer Toprak; "II. Meşrutiyet Döneminde Paramili-

ter Gençlik Örgütleri" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* Cilt:2 (İstanbul:İletişim Yayınları, 1985).

İlter Turan; *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış* (İstanbul: Der yayınları, 1976).

İlter Turan; *Türkiye'de Demokrasi Kültürü* Working Paper Series (İstanbul: Koç Üviversitesi,1996).

Hilmi Ziya Ülken; "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü" *İnsan Mecmuası* No:11 (1939).

Hilmi Ziya Ülken; *Ziya Gökalp Hayatı,Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, Ahmed İhsan Basımevi).

Sidney Verba; "Comparative Political Culture" *Political Culture and Political Development* [Ed: Lician W. Pye and Sidney Verba] (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972).

Vilayet-i Şahanedeki Mekatib-i İdadiye-i Mülkiyenin 1310 Sene-i Hicriyesinde Maarif Nezaret-i Celilesince Tadilen Tanzim Olunan Müfredatlı Ders Programları Mucibince tertib ve İntihab Edilen Kütüb ve Risailin Esasmisiyle Fiyatını ve Satıldıkları Mahalleri Mübeyyen Cedveldir [Musahhah olarak ikinci def'a rab' olunmuştur.] (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1312).

Jehuda L. Wallach; [Çev: Em. Tuğg. Fahri Çeliker] *Bir Askeri Yardımın Anatomisi* (Ankara: Gnkur. Basımevi, 1985) (İkinci Baskı).

Robert E. Ward - Dankwart A. Rustow; "Intraduction" iç. *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton; Princeton University Preess, 1964).

Myron Weiner; "Political Integration and Political Development" Ed:Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).

[Claude E. Welch]; "The Comparative Study of Political Modernization" iç. Ed: Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).

[Claude E. Welch]; "The Setting for Modernization: Traditional Societies and The Process of Transformation" Ed:Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).

Zeyl-i Risale-i Ahlak ([İstanbul:]Darültıbaatül Amire, 1293).

Zükur Rüştiye Mekatibine Mahsus Birinci İlm-i Hal (Darülhilafetülaliye: Matbaa-i Amire, 1316).

Zükur ve İnasa Mahsus Dahili ve Harici Mekteb-i Numune-i Terakki'nin Talimat-ı Esasiyesidir. (Dersaadet: Alem Matbaası, 1305).

Kaynakça'ya Dair*

GENEL

Hiç kuşku yok ki son/geç dönem Osmanlı siyasal düşünüş tarihi konusunda öncelikle Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı yapıtı özel bir önem taşımaktadır. Önce *Türk Gazetesi*'nde (Kahire-1904) iki bölüm halinde yayınlanan bu çalışma sonradan kitap olarak basılmıştır. (İstanbul:1327) Bu kitap Cumhuriyet döneminde Akçura'nın doğumunun 100. Yıldönümü münasebetiyle yeni harflerle ve aynı adla yayınlanmıştır. [(Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976, İkinci baskı 1987 ve son baskısı 1998.] Ayrıca *Three Policies* (İstanbul: ISIS Press, 1992) adıyla ingilizceye de çevrilmiştir.

"Millî Şef" döneminde yayınlanan *Tanzimat-I Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* (Ankara: Maarif Vekaleti, 1940) adlı yapıt, Cumhuriyet'in Osmanlı dönemine bakışındaki kırılma noktasını simgeler. Bu yapıtla Cumhuriyet, bir anlamda Osmanlı modernleşmesi ile hesaplaşmasını yapmakta ve Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen evreyi yetersiz bir "ıslahat/reform" dönemi olarak betimlemektedir. Hilmi Ziya Ülken'in bu yapıtta yer alan "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" adlı makalesi bir anlamda sonradan kendisinin bir klasik haline gelecek olan Türk Düşünce Tarihi adlı eserinin de ilk çekirdeğini oluşturur. Gerçi düşünce tarihi konusunda daha 1930'ların başında Hilmi Ziya Ülken'in *Türk Tefekkür Tarihi* ve *Türk Feylosofları Antolojisi I* (İstanbul: Yeni Matbaacı, 1935) *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935) gibi çalışmalar varsa da ağırlık noktası Tanzimat öncesine rastlamaktadır. Aynı kitapta yer alan İhsan Sungu'nun kaleme aldığı "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" adlı makalesi ise ağırlıklı olarak siyasal düşünüşü konu almış ilk ciddi denemelerden biridir.

Siyasal düşünce tarihi konusundaki bilimsel çalışmalar 1940'lı yıllarda Tarık Zafer Tunaya'nın doktora tezi olan *Müessese Teorisinde Fikir Unsuru* adlı çalışması ile yeni bir boyut kazanır. Tunaya'nın bu tezi daha sonraki doçentlik tezine de ilham kaynağı olmuş ve Türkiye'de düşünce tarihçiliği konusunda da bir ilk yapıt sayılabilecek *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyet'in Fikir Cereyanları* [(Teksir) (İstanbul: 1948)] adlı çalışmasını yayınlamıştır. Bu yapıtta II. Meşrutiyet'in Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi üç ana siyasal düşünce akımını tanıtan ve tartışan Tunaya, daha sonra bu akımlardan bazılarını makale bazları-

(*) Bu yazıda verilen seçilmiş kaynakçada -bazı istisnalar bir kenara bırakılırsa- yalnızca akademik ve yarı-akademik nitelikteki belli başlı yapıtlara yer verilmiş, makaleler -yine bir kaç istisna dışında- dahil edilmemiştir. Ayrıca Osmanlıca düşünce tarihi ile ilgili yazın da bu kaynakçanın dışında tutulmuştur. Diğer kaynaklara ilişkin bilgi edinmek için hem bu ciltteki makalelere, hem de toplu kaynakçaya bakılabilir. Siyasal düşünceler içinden çıktıkları toplumsal yapının açık ya da kapalı derin izlerini taşırlar. Bu nedenle siyasal, toplumsal ve ekonomik koşullar bir veri olarak hep elde tutulmalı, bu seçilmiş kaynakçada verdiğimiz yapıtlar dışında dönemin siyasal, ekonomik ve toplumsal tarihine ilişkin yapıtlara bakılmalıdır.

Bu arada Türkiye'de düşünce tarihi üzerine yapılan çalışmaların çoğunun, modernleşme sürecinin milat noktası olarak simge haline gelmiş olan Tanzimat'ın ilanı sonrasına rastladığını bir not olarak kaydedelim.

nı da genişleterek kitap halinde yayınlamıştır. Tunaya'nın *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri Muşahadeler ve Tezler* [(İstanbul:Yedigün Matbaası, 1960) İkinci baskı (İstanbul: Arba Yayınları,1996)] adlı yapıtının Birinci Bölümü Osmanlı dönemini kapsamaktadır. Yine Tunaya'nın *Hürriyet'in İlanı İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatına Bakışlar* [(İstanbul: Baha Matbaası, 1959) ikinci baskı (İstanbul: Arba yayınları, 1996)], özellikle *Devrim Hareketleri içinde Atatatürk ve Atatürkçülük* [(İstanbul: Baha Matbaası, 1964) genişletilmiş ikinci baskı (Ankara: Turhan Kitabevi, 1981) ve üçüncü baskı (İstanbul: Arba Yayınları, 1994)] adlı yapıtı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemi uzerinde yoğunlaşan makaleleri içermektedir. Ayrıca yine Tunaya'nın *Medeniyetin Bekleme Odasında* [(İstanbul:Bağlam Yayınları, 1989)] ve *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa* [(İstanbul:Çağdaş Yayınları, 1979 ve ikinci baskı Arba Yayınları, 1988)] adlı çalışmalarında konumuzla ilgili değerli makaler bulunmaktadır.

Tunaya'nın başyapıtı olan ve ilkin 1952 yılında basılan *Türkiye'de Siyasi Partiler* [(İstanbul: Doğan Kardeş A.Ş., 1952) ve tıpkı basımı (İstanbul: Arba yayınları, 1995)] adlı yapıtı daha sonra genişletilerek üç cilt halinde yayınlanmıştır. [*Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt 1, İkinci Meşrutiyet Dönemi* genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984, üçüncü baskı 1988 ve dördüncü baskı İletişim Yayınları, 1998), *Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt 2, Mütareke Dönemi* Genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, ikinci baskı 1986 ve üçüncü baskı İletişim Yayınları, 1999) ve *Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt 3, İttihat ve Terakki, bir çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi* Genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989 ve üçüncü baskı İletişim Yayınları, 2000)] Ancak bu dev eserin Cumhuriyet dönemini kapsayan bölümünü genişleterek yayınlamaya Prof. Dr. Tarık Zafer Tunaya'nın ömrü vefa etmedi.

1950'li yıllarda düşünce tarihine olan ilgide kıpırdanmanın bir ürünü de Kamuran Birand'ın *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'ta Tesirleri* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955) adlı çalışmasıdır ki siyasal düşünüş konusundaki önemli yapıtlardan biridir.

Niyazi Berkes'in geniş bir perspektifle, modernleşme tarihini bir düşünce mücadelesi biçiminde ele aldığı ve Türkiye'deki kimi çalışmalara ismen de kaynaklık etmiş olan ve önce ingilizce olarak *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964) adıyla yayınlanan çalışması (1998'de yeni İngilizce baskısı Feroz Ahmad'ın önsözüyle tekrar yayınlanmıştır.) Türkçede *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adıyla yayınlanmıştır. (Birinci basım. (Ankara: Bigi yayınevi, 1973) ikinci baskı (İstanbul: Doğu-Batı yayınları, 1978). Ayrıca bu ve benzeri konuları içeren *Türk Düşününde Batı Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975) adlı yapıt daha önce yayınlanan *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* ([Ankara:] Yön Yayınları [1964]) ve *Batıcılık Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* ([Ankara:] Yön Yayınları, [1965]) adlı iki kitabın bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Berkes'in bir başka yapıtı ise *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp* (New York: Colombia University Press, 1959) adlı yapıtıdır. Berkes'in çeşitli makalelerini bir araya getiren *Atatürk ve Devrimler* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982) *Teokrasi ve Laiklik* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984) *Toplumbilim Yazıları* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1983) adlı yapıtlarında da önemli makaleler bulunmaktadır.

Düşünce tarihi konusunda, aslında Cumhuriyet'le başlamakla birlikte Osmanlı mirasını veya geçiş dönemini de kısmen atıflar taşıyan alan makalelerin bulunduğu en son çalışmalardan biri Mete Tunçay'ın editörlüğünü yaptığı *75 Yılda Düşünceler Tartışmalar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999) adlı yapıttır.

Tanzimat'tan sonraki düşünce yaşamının önemli ürünlerinden biri de "rüya"lardır. Dönemin aydınlarının bir kısmı siyasal siteme, topluma, devlete ve iktidara yönelik eleştirilerini birer rüya anlatımı olarak işlemişlerdir. Namık Kemal ile başlayan "siyasal rüya" edebiyatı II. Meşrutiyet'in sonuna kadar devam etmiştir. Bu edebiyatı derleyen ve değerlendiren bir kitap Metin Kayahan Özgül'ün *Türk Edebiyatı'nda Siyasî Rüyâlar* (Ankara: Akçağ Yayınları, [1989]) adlı yapıtıdır.

İdris Küçükömer'in 1968 yılında *Akşam Gazetesi*'nde yayınlandığında oldukça tartışma yaratan, ancak sonradan unutulan yazıları ilkin ertesi yıl *Düzenin Yabancılaşması* adıyla bir kitapta toplandı. [(İstanbul: Ant Yayınları, 1969, İkinci Baskı Alan Yayınları 1990, Üçüncü baskı Bağlam Yayınları, 1994)] Bu kitap özellikle Türkiye tarihinde alışılagelmiş/yerleşik sağ sol siyasal çizgilerini sorgulaması ve yerlerini değiştirmesi ile göze çarpmakta, üzerinde durulması gereken oldukça ilginç tespitleri içinde barındırmaktadır.

Hiç kuşku yok ki 19 yüzyıl Osmanlı düşün-

cesini anlayabilmenin en önemli yollarından biri İlber Ortaylı'nın artık bir klasik haline gelen *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* [(İstanbul: Hil Yayınları, 1983 ve son baskısı 1996 ve İletişim Yayınları, 2000)] adlı yapıtından geçiyor. Bu yapıt 19. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasını anlamaya ve anlamlandırmaya elverişli iklimi büyük bir ustalıkla ortaya koymakta, çerçevesini çizmekte ve temel verilerini sunmaktadır.

Kemal H. Karpat'ın yine artık klasik yapıtlar arsına girmiş olan *Türk Demokrasi Tarihi*, önce *Turkey's Politics, The Transition to a Multi-party System* (Princeton: Princeton University Press, 1959 adı ile Princeton üniversitesi yayınları arasından çıkmış, sonra Türkçe'de iki baskısı yapılmıştır. [(İstanbul: İstanbul Matbaası, 1967) ve ikincisi (İstanbul: Afa Yayınları, 1996)] Yine Kemal Karpat'ın bu yıl yayınlanan *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in The Late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press, 2001) son dönem Osmanlı düşünce tarihini anlamak açısından son derece büyük bir önem taşımaktadır. Karpat'ın editörlüğünü yaptığı ve geçen yıl yayınlanan *Ottoman Past Today's Turkey* (Leiden: Brill, 2000) adlı kitap da konumuz açısından önemli makaleler bulunmaktadır.

IRCICA tarafından iki cilt halinde yayınlanan *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* [Cilt:1 (İstanbul: IRCICA, 1994) ve Cilt:2 (İstanbul: IRCICA, 1998)] adlı derlemenin özellikle ikinci cildinde Ekmeleddin İhsanoğlu, Orhan Okay ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından yazılan ve düşünce tarihini konu alan makalelere bakılmalıdır. Ercüment Kuran'ın [Derleyen: Mümtaz'er Türköne] *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994) adlı yapıtı ile Tucer Baykara'nın *Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* [(İzmir: Akademi Kitabevi, 1992) ve genişletilmiş ikinci baskı, 1999)] adlı esere de bakılmalıdır.

Türk Siyasal Hayatı için olduğu kadar düşünce tarihi açısından da önem taşıyan ve editörlüğünü Metin Heper'in yaptığı iki ciltlik *Reading in Turkish Politics* [Volume I, Volume II (yy:yyy,yty)] ile editörlüğünü Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay'ın yaptığı önce *Türk Siyasal Hayatı* (İstanbul: Beta Yayınları, 1983) sonra *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim* (İstanbul: Der Yayınları, ty) adıyla yayınlanan yapıtlar önemlidir.

Taner Timur'un; *Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946* [(Ankara: Doğan Yayınları, 1971, ikinci baskı (Ankara: İmge Yayınları, 1993)], *Osmanlı Kimliği* [(Hil Yayınları, (Ankara: İmge Yayınları, 1998)], *Osmanlı Çalışmaları* (Verso Yayınları, Ankara: İmge Yayınları, 1996)] adlı yapıtları, konuya değişik bakış açıları getiren yapıtlar arasındadır.

Bülent Tanör'ün önce 1982 yılında teksir sonra da *Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Gelişmeler* (İstanbul: Der Yayınları, (1991)) adıyla basılan ertesi yıl *Osmanlı Türk Anayasal* Gelişmeleri adıyla (İstanbul: Der Yayınevi, [1992]) üçüncü baskısı *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri 1789-1980* [(İstanbul: Afa Yayınları, 1996) ve dördüncü baskısı. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998)] adlı yapıtı siyasal düşünüşün anayasal gelişmelerin içinde anlamlandırıldığı önemli bir kitaptır.

Metin Heper'in *Bürokratik Yönetim Geleneği Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Gelişimi ve Niteliği* (Ankara: ODTÜ Yayınları, 1974) ve ingilizce olarak basılan The *State Tradition in Turkey* (The Eothen Press, Beverley, 1985) ve son yapıtlarından biri olan *Historical Dictionary of Turkey* (Scarecrow Press) adlı yapıtları bulunmaktadır.

Sina Akşin'in iki cilt haline yayınlanan *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi-1 ve 2* [(İstanbul:Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1997) İkinci baskı bir arada *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi* (Ankara: İmaj Yayıncılık, 1998)] adlı kitabın özellikle birinci cildi ile Akşin'in İngilizce yayınlanan *Essays in Ottoman-Turkish Political History* (İstanbul: ISIS, 2000) kitabı ve ayrıca yine editörlüğünü Sina Akşin'in yaptığı 5 ciltlik Türkiye Tarihi dizisinin 3. Cildinde Türkiye Tarihi-3 *Osmanlı Devleti 1600-1908* (İstanbul:Cem Yayınevi, 1988) Sina Akşin'in yazdığı "Düşünce ve Bilim Tarihi" (1839-1908) ve aynı dizinin 4. Cildinde *Türkiye Tarihi-4 Çağdaş Türkiye 1908-1980* (İstanbul:Cem Yayınevi, 1989) Salahattin Hilav'ın yazdığı "Düşünce Tarihi 1908-1980" adlı makaleler özet ve toparlayıcı niteliktedir. Editörlüğünü İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak'ın yaptığı önce İngilizce *Turkey in Transition* (Oxford: Oxford University Press, 1987) adıyla basılan ve Türkçeye *Geçiş Sürecinde Türkiye* (İstanbul: Belge Yayınları, 1990) adıyla çevrilen yapıttaki makaleler de mutlaka okunması gerekenler arasındadır.

Cavit Orhan Tütengil'in doktora tezi olan ve ilk baskısı 1956 yılında *Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri* adıyla yapılan kitabın gözden geçirilimiş ikinci baskısı *Montesquieu Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım* (İstanbul:

Cem Yayınevi, 1977) adıyla yapıldı. Bu çalışmanın içinde yer alan dördüncü bölüm "Montesquieu ve Türkiye" onun ilk altbaşlığı Montesquieu'nün Eserlerinde Türkiye ve Türkler" ikinci altbaşlığı ise "Türkiye'de Montesquieu'nün Etkileri" başlığını taşımaktadır. Bunların dışında Hüsrev Hatemi; *Türk Aydını Dünü Bugünü* (İstanbul: İşaret Yayınevi, 1991), Kurtuluş Kayalı; *Türk Düşünce Dünyası I* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994), Osman Kafadar; *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997) ve Ali Gevgilili; *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990) adlı kitaplara bakılmalıdır.

Son olarak Murat Koraltürk'ün *Osmanlı Ekonomik ve Toplumsal Tarihine İlişkin Türkçe Makaleler Bibliyorafyası Denemesi (1910-1997)* (İstanbul: Creative Yayıncılık, 1998) düşünce tarihi açısından kısmen de olsa kullanılabilecek bir emek ürünüdür.

FELSEFİ DÜŞÜNÜŞ

Hilmi Ziya Ülken felsefi düşünüşle daha 1920'li ve 1930'lu yıllarda ilgilenmesine karşın onun bir klasik haline dönüşen ve ilk baskısı 1966'da yayınlanan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* iki cilt (Konya:Selçuk Yayınları, 1966) adlı yapıtı daha sonra altı kez basılmıştır. (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979, 1992, 1994, 1966 ve altıncı basım 1998) Bu yapıtın henüz aşıldığı söylenemez. 1980'li yıllarda yeniden felsefi düşünüşü başlayan ilginin bir sonucu olarak Süleyman Hayri Bolay'ın *Türkiye'de Ruhcu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akçağ yayınları, 1987) ile birer monogarafi olan Murtaza Korlaelçi'nin *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986) adlı yapıtı ile Mehmet Akgün'ün *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi Ve İlk Etkileri* (Ankara. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) adlı yapıtları yayınlanmıştır. Necati Öner'in öğrencisi olan bu iki yazar Necati Öner'in *Tanzimattan Sonra Türkiyede İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: A.Ü.İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967) adlı kitabının açtığı yoldan ilerlemişlerdir. Bu arada özellikle Orhan Okay'ın *İlk Türk Pozitivisti ve Naturalisti Beşir Fuad* (İstanbul: Dergah Yayınları, ikinci baskı) adlı yapıtı ile yine Okay'ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* [(Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975 ikinci baskısı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989)] adlı yapıtları önemlidir. Bu alanda son yayınlanan önemli yapıtların başında, Türkiye'deki çağdaşlaşma sorununa felsefi bir birikimle bakan, Abdullah Kaygı'nın *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1992) adlı eseri gelmektedir.

Ayrıca "Önsöz"ünü Süheyl Ünver'in ve "Sonsöz"ünü T. Remzi Kazancıgil'in yazdığı ve Fındıkoğlu Z. Fahri'nin kaleme aldığı, *Claude Bernard ve Şakir Paşa* (İstanbul: Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Yayını, 1962), Erol Özbilgen'in *Pozitivizm Kıskacında Türkiye* (İstanbul: Ağaç yayıncılık, 1994) ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Konya'da yayınlanan *Yeni Fikir Dergisi* (1925-1929) ve onun benimsediği felsefi ekol ve dergi üzerine biricik monografi için Muammer G. Muşta'nın *Konya Enerjetizm Felsefe Okulu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), Osman Bahadır'ın *Osmanlılar'da Bilim* (İstanbul: Sarmal yayınevi, 1996) C. Parkan Özturan'ın yayına hazırladığı *İlk Türk Materyalisti Beşir Fuad'ın Mektupları* (İstanbul: Arba yayınları, t.y.) adlı kitaplar bu konuda kullanılabilir.

TANZİMAT DÖNEMİ

Bu döneme ilişkin en son yayınlanan eserlerden biri, 1996'da vefat eden Roderic H. Davison'ın *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms* (İstanbul: Isıs Press, 1999) adlı yapıtıdır. Bu eserde öncesi ve sonrasıyla Tanzimat dönemi ve paşaları üzerine daha önce çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yazdığı yazılar bir araya getirilmiştir. Yine Davison'un konumuz açısından okunması gereken kapsamlı ve önemli çalışması, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton: Princoton University Press, 1963) adlı kitabı da *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876* [Çev: Osman Akınhay] İki Cilt (İstanbul: Papirus Yayınları, 1997) adıyla Türkçeye kazandırıldı.

Tanzimat Dönemi devlet adamlarından Ahmed Cevdet Paşa üzerine M. Şakir Ülkütaşır'ın *Cevdet Paşa Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri* 1822-1895 (Ankara: Doğuş Matbaası, 1945) kitabı vardır. Ama ilk bilimsel eser Ebül'ulâ Mardin'in *Medeni Hukuk Cebhesinden Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Ölümünün 50inci Yıldönümü Vesilesiyle* [(İstanbul: İ.Ü. Yayınları, 1946) Yeni baskısı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996)] yapıldı. Ayrıca Ümit Meriç'in *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü* (2. Basım. İstanbul: Ötüken yayınları 1979) Ahmet Cevdet Paşa üzerine yapılan iki toplantı kitaplaşmıştır. Bunlardan ilki *Ahmed Cevdet Paşa Se-*

mineri 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler (İstanbul: İ.Ü.Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), ikincisi ise *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) Vefatının 100. Yılına Armağan* (Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1997)

Tanzimat döneminin bu ünlü ismi üzerine onun özellikle tarihçiliği hakkında kuşkusuz en yetkin eser Chritoph K. Neumann'ın doktora tezi olan ve *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı* (İstanbul: Tarih vakfı Yurt Yayınları, 1999) adı ile çevrilen başarılı çalışmasıdır. Tanzimat döneminin simgesi haline gelmiş modernist kanadın öncüsü Mustafa Reşit Paşa üzerine en önemli eser ise devamı hala yayınlanmayan Reşat Kaynar'ın, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1954, ikinci baskı, 1985) adlı yapıtıdır. Bu arada İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarafından yapılan 19. yüzyıl padişahları dönemin kimi önemi isimleri ve dönemleri konusundaki kitaplar da görülmesi gereken kitaplar arasındadır. Bunlardan biri de *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri Bildiriler 13-14 Mart 1985* (Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1987); ile *Sultan II. Mahmut ve Reformları Semineri 28-30 Haziran 1989 Bildiriler* (İstanbul:Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990) adlı yapıtlardır. (Diğerleri bu seçilmiş kaynakçanın ilgili yerlerinde verilmiştir.) Fuat Andıç-Süphan Andıç; *Sadrazam Âli Paşa Hayatı, Zamanı ve Siyasî Vasiyetnamesi* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000) adlı yapıt da son yayınlanan eserlerden biridir.

Kamuran Birand'ın bugün unutulmuş olmakla birlikte değerini hala koruyan *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesi'nin Tanzimatta Tesirleri* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayıları, 1955) ile Tanzimat döneminin ilk muhalefet hareketlerinden biri olan Kuleli Vak'ası üzerine biricik monografi olma özelliğini sürdüren Uluğ İğdemir'in *Kuleli Vak'ası Hakkında Bir Araştırma* (Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1937) ve Osmanlı Düşünce tarihi üzerinde önemli bir rol oynadığı düşünülen Encümen-i Daniş üzerine Kenan Akyüz'ün *Encümen-i Dâniş* (Ankara: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yayınları, 1975) ve y'ne Akyüz'ün bu çalışmaya katkı biçiminde yayınladığı "Encümen-i Daniş'in kuruluşu ve mâhiyeti hakkında yeni belgeler "*Studi Preottomani e Ottomani Atti del Convegno di Napoli (24-26 settembre 1974)* (Napoli: Instituto Universitario Orientaleü, 1976) adlı yapıtlar dönemi anlamak açısından mutlaka kullanılmalıdır

Tanzimat'ın 150. Yıldönümü vesilesiyle yapılan toplantıların bir kısmı kitaplaşmıştır. Bu kitapların içinde de konu ile ilgili makaleler bulmak olanaklıdır. Bunların başlıcaları şunlardır. *150. Yılında Tanzimat* (Yayına hazırlayan: Hakkı Dursun Yıldız) (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992); *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumunun Bildirileri, (6-7 kasım 1989)* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları,1992); *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararsı Sempozyumu Ankara: 31 Ekim-3 Kasım 1989* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994)

Tanzimat'tan Birinci Meşrutiyet'e geçişin önemli isimlerinden olan Tunuslu Hayrettin Paşa üzerine Atilla Çetin'in, hazırladığı *Tunuslu Hayreddin Paşa* [(Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988) İkinci baskı 1999)] adlı yapıta bakılabilir. Tanzimat, Birinci Meşrutiyet ve II. Abdülhamit Döneminin önemli isimlerinden olan modernist kimliği ile öne çıkan Münif Paşa için İsmail Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-pedagojik Bir Karşılaştırma)* (İstanbul: İz Yayınları, 1991) kullanılabilir.

YENİ OSMANLILAR VE I. MEŞRUTİYET

Robert Devereux; *The First Ottoman Constitutional Period A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963) adlı henüz Türkçeye çevrilmeyen eseri ile *Uluslararası Midhat Paşa Semineri Bildiriler ve Tartışmalar Edirne, 8-10 Mayıs 1984* (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1986) adlı kitaplar Birinci Meşrutiyet'in simegelerinden biri haline gelmiş Midhat Paşa üzerine önemli yapıtlardır. Ayrıca Birinci Meşrutiyet üzerine yapılan iki toplantı sonradan kitaplaştı Bunlardan biri *Armağan Kanun-u Esasi'nin 100 Yılı* (Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1978) adlı yayındır ki içinde son derce önemli makaleler yer almaktadır. Cemil Oktay'ın "Hum Zamirinin Serencamı: Kanun-u Esasi İlanına Muhalefet Üzerine Bir Deneme" *Bahri Savcı'ya Armağan* (Ankara: Mülkiyeliler Vakfı yayınları, 1988) adlı makalesi [(Daha sonra çeşitli makalelerinden oluşan kitaba isimlik yapan *"Hum" Zamirinin Serencamı* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991) ve *Siyaset Yazıları Hum Zamiri ve Diğerleri* (Der Yayınları, 1997)] dönem muhalefet düşüncesini anlamak açından son derece önemlidir.

M. Kaya Bilgegil'in üç kitabı da bu dönem için kullanılabilecek orjinal bilgiler içeren kaynaklardandır. *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar-I: Yeni Osmanlılar*

(Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar-II Müteferrik Makaleler I*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1980) ve *Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma* Birinci Cilt ikinci baskı (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979) da mutlaka bakılmalıdır.

Yeni Osmanlılar konusunda, onun üyelerinden biri olan Ebüzziya Tevfik'in II. Meşrutiyet sonrasında dizi yazı halinde kaleme alınan yarı hatırat niteliğindeki yazıları 1973 yılında yeni harflere çevrilerek kitaplaştı. Üstelik 1973 yılında üstelik aynı ay Mart ayında ve aynı adla ama yayınevi ve sadeleştiren farkıyla iki ayrı Yeni Osmanlılar Tarihi yayınlandı. İlki Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (Sadeleştiren: Şemsettin Kutlu) (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973) İki cilt ve Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (Bugünkü dile uyarlayan: Ziyad Ebüzziya) Birinci Cilt (İstanbul: Kervan Yayınları, Mart 1973), İkinci Cilt (İstanbul: Kervan Yayınları, Kasım 1973) ve üçüncü cild (İstanbul: Kervan Yayınları, Şubat 1974)

Birinci Meşrutiyet'in romantik yurtseveri Namık Kemal üzerine oldukça fazla sayıda yayın bulunmasına karşın onu gerçekten değerlendiren yapıt sayısı son derece azdır. Latin harfli ilk çalışma Kemalittin Şükrü'nün *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1931)adlı eseridir. Namık Kemal'e ilgi doğumunun 100. Yılı nedeniyle artmıştır. Necip Fazıl Kısakürek *Namık Kemal Şahsı-Eseri-Tesiri* (Ankara: Recep Ulusoğlu Basımevi, 1940) adlı yapıtı ile başlayan ilgi devam etmiştir. Onun hakkında en erken yayınlanan ve bugün hala değerini korumakta olan eserlerden başında A.Ü. Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Tarafından yayınlanan *Namık Kemal Hakkında Büyük Şairin Yüzüncü Doğum Yıldönümü Münasebetiyle Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Profesör ve Doçentleri Tarafından Hazırlanmıştır.* (Ankara: A.Ü. D.T.C.F. Neşriyatı, 1942) adlı yapıt gelmektedir.

Mithat Cemal Kuntay'ın *Namık Kemal, Devrin İnsanları ve Olayları Arasında* Cilt 1 (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944), Cilt 2 Kısım 1: (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949) Cilt 2 Kısım 2: (İstanbulMaarif Basımevi, 1956) adlı iki cilt üç kitaplık eseri de hem Yani Osmanlılar'ın Siyasal düşünceleri açısından hem de dönem açısından kullanılması gereken önemli bir klasik kaynak niteliğindedir. Ayrıca Yusuf Mardin, *Namık Kemal'in Londra Yılları*, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1974) onun yurtdışı macerasını anlatan önemli bir eserdir.

Namık Kemal'in popüler hale gelmesi ikinci kez ve bu kez 100. Ölüm yıldönümü nedeniyle oldu Ölümünün 100. *Yılında Namık Kemal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988) Bu arada 1980'li yılların sonunda sol aydınlar Namık Kemal'e ilgi gösterdiler. "Türk Aydınlarıyla Dayanışma Girişimi"nin öncülüğünde Mainz'da 15 Nisan 1988'de yapılan ve Türkçe ve Almanca tebliğlerin sunulduğu kollokyuma sunulan bildiriler aynı yılın sonunda *Bir Çağdaş Öncü Namık Kemal (1888-1988)* (İstanbul: Amaç Yayıncılık, 1988) adıyla yayınlandı. Namık kemal hakkında kullanılabilecek en iyi bibliyografya Mustaf Can'ın hazırladığı *Namık Kemal Bibliyografyası* (Anlkara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) bu alanda geniş bir kaynakça sunmaktadır. Fevziye Abdullah tansel'in dört cilt olarak yayına hazırladığı ve Türk Tarih Kurumu yayınlarından çıkan *Namık Kemal'in Hususi Mektupları* onun düşünce dünyasını anlamak açısından kullanılabilir.

Şinasi üzerine ilk önemli kitap Ahmet Rasim tarafından kaleme alınan ve Osmanlıca yayınlanan *Matbuat Tarihine Medhal-İlk Büyük Muharrirlerden Şinasi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927) adlı çalışmasıdır. Şinasi hakkında iki eser daha vardır. Bunlardan biri edebiyat yönünü ele alınmakla birlikte Gündüz Akıncı'nın *Batıya Yönelirken Şinasi* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1962) ve Ziyad Ebüzziya tarafından yazılan ve ölümünden sonra ilavelerle Hüseyin Çelik tarafından yayınlanan *Şinasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997) adlı kitaplar bulunmaktadır.

Ali Suavi üzerine yazılan başlıca kitaplar şunlardır: Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1946), Falih Rıfkı Atay, *Başveren İnkılabcı* (Dünya yayınları, Gün Matbaası, t.y, Yyy), İsmail Hâmi Danişmend; *Ali Suavi'nin Türkçülüğü* ikinci baskı (İstanbul:CHP Genel Sekreterliği Neşriyatından,1942) ve son olarak kapsamlı bir çalışma olan Hüseyin Çelik'in *Ali Suavi ve Dönemi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994) adlı eserine bakılabilir.

Serol Teber'in *Paris Komünü'nde Üç Yurtsever Türk Mehmet Reşat ve Nuri Beyler* (İstanbul: De Yayınevi, 1986) da ikinci el kaynakları kullanmasına rağmen dikkat çekici bir çalışmadır.

Ahmet Midhat Efendi Üzerine Carter V. Findley'in yazdığı *Ahmed Mithad Efendi Avrupa'da* (Çev: Ayşen Anadol) (İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999)

II. ABDÜLHAMİT

Türkiye tarihinin en tartışmalı isimlerinden biri olan II. Abdülhamit üzerine bilimsel çalışma son yıllarda peş peşe geldi. Birincisi Selim Deringil'in *Well-protected Domains: Ideology & The Legitimation of Power in The Ottoman Empire, 1876-1909* (I.B.AURIS,1999) adıyla İngilizce yayınlanan ve Türkçeye çevrilmekte olan eseridir. Selim Deringil'in "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamit II" *International Jurnal of Middle East Studies* Cilt::XXIII, No:3 (1991) s.345-359 adlı çalışmasıyla müjdelediği çalışması son derece önemli. Daha önce sözünü ettiğimiz Kemal H. Karpat'ın *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in The Late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press, 2001) adlı eseri de uzun yılların birikimini yansıtan, dönemi etraflıca değerlendiren ve son derece değerli tahliler içeren yetkin bir çalışmadır.

Abdülhamit'in siyasi görüşleri üzerine fikir veren ilk kaynaklardan biri onun hatıratıdır. Aslında bu hatıratlar da tartışmalıdr. *Abdülhamit'in Hatıra Defteri* (İstanbul: Selek Yayınları, 1960) *Sultan Abdülhamit Siyasî Hâtıratım* (İstanbul: Hareket yayınları, 1974) *Abdülhamit'in Hatıra Defteri Belgeler ve Resimlerle* (Yayına hazırlayan ve sadeleştiren: İsmet Bozdağ) (İstanbul: Kervan Yayınları, 1975) Çeşitli baskılar yapan bu hatıratlar üzerine Alaaddin Yalçınkaya'nın tenkidine ve kitabına mutlaka bakılmalıdır. Ayrıca Ayşe Osmanoğlu; *Babam Sultan Abdülhamit (Hatıralarım)* (Ankara:Selçuk yayınları, 1984) adlı hatıratı önemlidir. Abdülhamit'in siyasi düşüncelerini anlayabilmek için şu kitaplara bakılabilir: K. Mehmet Hocaoğlu sadeleştirdiği ve *Abdülhamit Han ve Muhtıraları* [(İstanbul:Türkiyat Matbaacılık, 1989), ikinci baskı Kamer Yayınları (1999)], A. Alaaddin Çetin ve Ramazan Yıldız'ın yayına hazırladığı *Sultan II. Abdülhamit Han Devlet ve Memleket Görüşlerim* (İstanbul: Çığır Yayınları, 1976), Orhan Koloğlu, *Ne Kızıl Sultan Ne Ulu Hakan Abdülhamit Gerçeği* (İstanbul: Gür yayınları, 1987), Aydın Talay, *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamit* (İstanbul: Risale yayınları, 19991), İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamit'in İslam Birliği Siyaseti* 4. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), Cezmi Arslan, *II. Abdülhamit ve İslam Birliği Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti 1856-1908* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992) , Cevdet Ergül, *II. Abdülhamit'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997). II. Abdülhamit ve dönemi konusundaki iki sempozyum kitaplaşmıştır. Bunlardan İlki İlim Kültür Sanat Vakfı Tarih Enstitüsü'nün düzenlediği toplantıda yapılan konuşmalar *II. Abdülhamit ve Dönemi Sempozyum Bildirileri 2 Mayıs 1992* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992) adıyla kitaplaşmıştır. İkincisi ise İ.Ü. Edebiyat Fakültesi'nin düzenlediği kapsamlı toplantıdır ki *Sultan II. Abdülhamit ve Devri Semineri 27-29 Mayıs 1992 Bildiriler* (İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1994) adıyla kitaplaşmıştır.

II. Abdülhamit ve sonrasındaki dönemde önemli roller oynamış iki süyasetçi ve düşünüşü üzerine *Gazi Ahmet Muhtar Paşa Bir Osmanlı Paşası ve Dönemi* (İstanbul: Milliyet yayınları, 1976) ve daha sonra *Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919) (Askeri ve Siyasi Hayatı)* Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1989) ile Yusuf Hikmet Bayur'un Kaleme aldığı Sadrazam *Kâmil Paşa -Siyasi Hayatı-* (Ankara: Sanat Basımevi, 1954) bakılabilir. Ayrıca bu dönemin ünlü iki sadrazamının anıları dönemi ve düşünce dünyasını anlamak açısından önemlidir. Said Paşa'nın Osmanlıca üç cilt olarak yayınlanan kitabı Şemsettin Kutlu tarafından sadeleştirillerek yayınlandı. Anılar Sadrazam Sait Paşa (Notlar ve açıklamalarla günümüz diline uygulayan Şemsettin Kutlu) (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1977) ve Kamil Paşa'nın anıları için *Kamil Paşa'nın Anıları* (Yayına Hazırlayan Gül Çağalı Güven) (İstanbul: Arba Yayınları, 1991)

JÖNTÜRKLER VE II. MEŞRUTİYET

Hiç kuşku yok ki gerek "Yeni (ya da Genç) Osmanlılar" ve gerekse "Jöntürk" Düşünüşü üzerine en yetkin iki çalışma Şerif Mardin'in tarafından yapılmıştır. Bunlardan ilki Birinci Meşrutiyet ve dönemin önemli isimlerinin siyasal ve toplumsal düşünüşü konusunda 1962 yılında İngilizce yayınlanan yapıt Şerif Mardin'in doktora tezi olan ve Princeton Üniversitesi yayınları arasında basılan *The Genesis of Young Ottoman Thought-A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962) adlı eseridir. Bu yapıt yayınlanışından yaklaşık 35 yıl sonra *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996) Türkçeye çevrilmiştir. Bu yapıt geçen yıl tekrar İngilizce olarak da yayınlanmıştır. (Syracuse University Press, 2000). Yine Şerif Mardin 1964 yılında bu defa Türkçe olarak kaleme aldığı *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*

1895-1908 (Ankara: İş Bankası Yayınları, 1964) adlı ve artık bir klasik haline gelmiş olan yapıtı 1983 yılından itibaren İletişim yayınları tarafından yapılan baskıları dörde ulaşmıştır. Mardin'in bir kitapçık şeklinde basılan *Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks* (Ankara: Yenişehir Matbaası,1969) da dikkate değer bir başka çalışmadır. Mardin çeşitli dergilere yayınlanmış ve konumuzu da ilgilendiren makaleleri dört cilt halinde toplanmıştır. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1* (İstanbul : İletişim Yayınları 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3* (İstanbul:İletişim Yayınları, 1991) ve *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* (İstanbul:İletişim Yayınları, 1991) Bu derlemelerde düşünce tarihi açısından önemli makaleler bulunmaktadır. Şerif Mardin'in yine Syracuse University yayınları arasından çıkan *Religion, Society and Modernity in Turley* (1999) adlı yapıtına bakılmalıdır.

Jön Türk düşünüşü için özellikle şu yapıtlar mutlaka kullanılmaldır. Ernest Edmondson Ramsaur; *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press, 1957) Türkçe Çevirisi *Jön Türkler ve 1908 İhtilali* [Çev: Nuran Ülken] (İstanbul: Sander Yayınları, 1972. İkinci Baskı 1982), Sina Akşin; *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul Gerçek Yayınevi, 1979) ve İkinci baskı *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki* (İstanbul Remzi Yayınevi, 1987), Yuriy Aşatoviç Petrosyan; *Sovyet Gözüyle Jön Türkler* (Çev:Mazlum Beyhan-Ayşe Hacıhasanoğlu) (İstanbul: Bilgi yayınevi, 1974) Feroz Ahmad'ın *The Young Turks The Commitee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914* (Oxford: The Clarendon Press, 1969) adlı araştırması 1971 yılında *İttihat ve Terakki 1908-1914* [Çev: Nuran Yavuz] (İstanbul: Sander Yayınevi 1971) adıyla çevrilmiştir. (İkinci baskı İstanbul: Kaynak Yayınları, 1984 ve üçüncü baskı 1986] Yine Feroz Ahmad'ın çeşitli dergilerde konu ile ilgili yayınlanmış makaleleri *İttihadçılık'tan Kemalizme* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1986) başlığı altında yayınlanmıştır. Ahmet Bedevi Kuran'ın *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler* (İstanbul: Tan Matbaası, 1945) ve *Osmanlı İmparatorluğu'nda İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele* (İstanbul: Baha Matbaası, 1956), *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki* (İstanbul:1948), *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılab Hareketleri* (İstanbul:1959) adlı yapıtları önemlidir.

M. Şükrü Hanioğlu'nun *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük* Cilt 1: 1898-1902) (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, İkinci baskı 1989) Bu yapıt Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bir örgüt olarak tarihi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ne yazık ki ikinci cildi Türkçe olarak yayınlanmamıştır. Bu yapıtın 1908'e kadar olan dönemi de içeren ve henüz Türkçeye çevrilmeyen baskısı İngilizce olarak yapıldı *Jonturks in Opposition 1889-1908* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Hanioğlu'nun Türkçe yayınladığı ve 1902 Kongresi ile bıraktığı kitabı İngilizce ve ikinci cilt niteliğindeki kitapla tamamlanmış oldu. Bu kitap *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford: Oxford University Press, 2000) adını taşımaktadır.

II. Meşrutiyet'in döneminin öncesi ve sonrası için Aykut Kansu; *1908 Devrimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995) yapıta bakılabilir. Kansu'nun ayrıca *Elusive Transformation: The Reformation of 1908 in Turkey* (Leiden: Brill, 1997), *The Revolution of 1908 in Turkey* (Leiden: Brill, 1997) ve geçtiğimiz yıl yayınlanan *Politics in post-revolutionary Turkey, 1908-1913.*(Leiden: Brill,2000) adlı kitapları kullanılabilir.

Ali Birinci'nin *Hürriyet ve İtilaf Fırkası II. Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1990) adlı yapıtı ise II. Meşrutiyet'in muhalefet partisi ve bu parti etrafında örgütlenen siyasal düşününüş ve kişilere ilişkin ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.

Jön Türk hareketinin önderlerinden olan Prens Sabahattin üzerine Nezahat Nurettin Ege'nin *Prens Sabahaddin Hayatı ve İlmi Müdafaları* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1977) adlı eserinde Prens Sabahattin'in çeşitli yerlerde yayınlanmış yazılarının çevrimyazılarını bulmak olanaklıdır. Cavit Orhan Tütengil'in *Prens Sabahattin* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1954) adlı yapıtı da Prens'in düşünüşün anlamak açısından önemlidir. Prens Sabahattin'in kardeşi Lütfullah üzerine Cavit Orhan Tütengil ve Vedat Günyol'un birlikte hazırladıkları küçük kitapçık *Prens Lütfullah Dosyası* (İstanbul: Çan yayınları, 1977) adıyla yayınlanmıştır. Son olarak *Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı Dünyada ve Türkiyede Tesirleri Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin 21 Aralık 1957 günü tertiplediği toplantıda bu mevzua dair yapılan tebliğler* (İstanbul: Türkiye Yayınevi ve basımevi, 1958) adlı çalışmayı zikredebiliriz. Prens sabahhattin üzerine yayınlanan son kitap onun risalelerinin derlendiği Prens Sabâhaddîn; *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*

Ve İzâh'lar [Çeviriyazı:Fahri Unan] (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999) adlı çalışmadır. Bu çalışmanın giriş yazısı daha önce Cavit Orhan Tütengil'in yazdığı yazıdır!

Genel olarak liberal siyasal düşünüşün uzun erimli tarihçesi için Tevfik Çavdar'ın *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu* (İstanbul: Uygarlık Yayınları, 1982) ikinci baskı *Türkiye'de Liberalizm (1860-1990)* (Ankara: imge Yayınevi, 1992) adlı kitaba bakılabilir.

Mizancı Murat Üzerine Birol Emil'in *Mizancı Murad Bey Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Ebebiyat Fakültesi Basımevi, 1979), Abdullah Cevdet için Şükrü Hanioğlu'nun *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, [1981]), Enver Paşa için Şevket Süreyya Aydemir'in; *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa (1860-1908)* Cilt:1 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), *(1908-1914)*Cilt:2 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971) *(1914-1922)* Cilt 3 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), Kâzım Karabekir'in *İstiklâl Harbimizde Enver Paşa ve İttihat Terakki Erkanı* (İstanbul: Menteş Matbaası, 1967), ikinci baskı (İstanbul: tay Yayınları, 1990), Feridun Kandemir'in *Enver Paşanın Son Günleri* (İstanbul: Güven Yayınevi, 1943), M. Şükrü Hanioğlu'nun yayına hazırladığı *Kendi Mektuplarında Enver Paşa* (İstanbul: Der Yayınları, 1989), Masayuki Yamauchi; *Hoşnut Olmamış Adam Enver Paşa* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995) adlı çalışmalar bulunmaktadır.

Talat Paşa için Hüseyin Cahit yalçın; *Talat Paşa* (İstanbul: Yerdigün Neşriyatı, 1943) ve Tevfik Çavdar; *Talat Paşa, Bir Örgüt Ustasının Yaşam Öyküsü* (Ankara: Dost Kitabevi, 1984) İkinci Baskı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995) adlı kitaplara bakılabilir. Ahmet Rıza için ise Fındıkoğlu Z. Fahri; *Aguste Comte ve Ahmet Rıza* (İstanbul: Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği, 1962), Ahmet Rıza'nın Batıda Fransızca olarak yayınladığı kendi kitabı neredeyse 100 yıl geçtikten sonra Türkiye'de İngilizce olarak yayınlanmıştır. [Çev:Adair Mill] *The Moral Bankruptcy of Western Policy towords the East* (Ankara: Kültür ve Turizm bakanlığı Yayınları, 1988) Rıza Nur için, Riza Nur; *Hucumlara Cevablar* (İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1941) Cavit Orhan Tütengil, *Doktor Rıza Nur Üzerine Üç Yazı-Yankılar-Belgeler* (Ankara: Güven Matbaası, 1965) Bozkurt Zakir Avşar; *Bir Muhalifin Portresi: Dr. Rıza Nur* (İstanbul:Belgesel Kitaplar, 1992) Son olarak Rıza Nur'un Almanya'da da çeşitli baskıları yapılan Hatıratına bakılabilir.

SOL DÜŞÜNÜŞ

Türkiye'de sol siyasal düşünüş üzerine çalışmalar 1960'lı yıllarda peşpeşe ortaya çıktı. Ama Osmanlı dönemi sol/sosyalist siyasal düşünüşünü ayrıntısıyla inceleyen ve alanında bir klasik haline gelen bir yapıt kuşkusuz Mete Tunçay'ın çalışmasıdır. Tunçay'ın, bilimsel çalışma üslubu ve akademik ahlak açısından da yenilikler içeren *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-1925* (Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967) adlı yapıtı bugüne kadar her defasında genişletilerek dört baskı yapmıştır. [Son baskısı Cilt: 1 *Metin* (İstanbul: BDS Yayınları, 1991) *Belgeler* (İstanbul: BDS Yayınları, 1991)] ve bu yapıtın 1925-1936 yıllarını kapsayan devamı niteliğindeki ikinci cildi de *Türkiye'de Sol Akımlar-II 1925-1936* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992) adıyla yayınlanmıştır. Sol sosyalist düşünce açısından kullanılabilecek bir kaynak da asıl adı Ahmet Nevzat Cerrahlar olan ve A. Cerrahoğlu takma adınını da kullanan ve Kerim Sadi adıyla ilk baskısı 1975 yılında yayınlanan kitabıdır. Daha önce kitapçıklar halinde yayınlanan eserler daha sonra biraraya getirilerek *Türkiye'de Sosyalizm Tarihine Katkı* (İstanbul: May Yayınları, 1975) adıyla yayınlanmıştır. Bu eser bazi eklemeler ölümünden sonra aynı adla yayınlanmıştır. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994)

Bu alanda kullanılabilecek diğer kaynaklar arasında şu eserler sayılabilir: Fethi Tevetoğlu, *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Faâliyetler (1910-1960)* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967), Dimitır Şişmanov; *Türkiye'de İşçi ve Sosyalist Hareketi* (Haz: Ayşe ve ragıp Zarakolu) (İstanbul: Belge Yayınları, 1978, ikinci baskı 1990), Münir Süleyman Çapanoğlu; *Türkiye'de Sosyalizm Hareketleri ve Sosyalist Hilmi* (İstanbul: Pınar Yayınevi, 1964), Aclan Sayılgan; *Türkiye'de Sol hareketler (1871-1971)* (İstanbul:Hareket yayınları, 1972) (İlk baskısı 1968), Refik Sönmezsoy; *Türkiye'de ve Dünya'da İşçi Hareketleri* (İstanbul:Boğaziçi Yayınları, 1981), Lütfü Erişçi; *Türkiye'de İşçi Sınıfının Tarihi (Özet Olarak)* (İstanbul:Kutulmuş Basımevi, 1951), George Haupt-Paul Dumont; *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler* (Çev:Tuğrul Artunkal) (İstanbul: Gözlem yayınları, 1977), M. Şehmus Güzel; *Türkiye'de İşçi Hareketleri* (İstanbul: Sosyalist yayınlar, 1993), Oya Sencer; *Türkiye'de İşçi Sınıfı Doğuşu ve Yapısı* (İstanbul: Habora Yayınları, 1969), Hüseyin Avni şanda'nın daha önce çeşitli tarih ve farklı yayınevleri tarafından çıkan kitapları

Bir Yarım Müstemleke Oluş Tarihi (İstanbul: Sinan Matbaası, 1932), *1908'de Ecnebi Sermayesine Karşı İlk Kalkınmalar* (1935) İkinci baskısı *Türkiye'de 54 Yıl Önceki İşçi Hareketleri* (İstanbul: Evren Yayınları,1962) adıyla yapılmıştır. Bunlar Hüseyin Avni Şanda; *Yarı Müstemleke Oluş Tarihi-1908 İşçi Hareketleri* (İstanbul: Gözlem Yayınları, t.y.) adıyla bir araya getirilerek tekrar yayınlanır. Ayrıca onun ilk baskısı 1941'de yayınlanan *Reaya ve Köylü* adlı yapıtı yeni düzeltmelerle 1970 ve 1975 yılında iki kez basılır. (İstanbul: Habora yayınevi, 1970 ve 1975), G.S. Harris; *The Origins of Communism in Turkey* (Standford: Hoover Institution, 1967) adlı yapıtın Türkçesi *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları* [Çev: Eniz Yedek] (İstanbul: Boğaziçi yayınları, 1979) adıyla yayınlanmış ve üç baskı yapmıştır. Feridun Kandemir; *Atatürk'ün Kurduğu Türkiye Komünist Partisi ve Sonrası* (Yayınlayan: Nejat Ağbaba) (İstanbul: Yakın Tarihimiz Yayınları, 1965) Mustafa Subhi'nin ilk dönem yazılarını bir araya getiren Dilek A. Kanat'ın *Mustafa Subhi: İlk Yazılar I. Cilt 1908-1910* (İstanbul: Amaç Yayınları, 1989), *28-29 Ocak 1921'i Unutma Mustafa Subhi ve Yoldaşları* (İstanbul: Güncel yayınlar, 1977), Mete Tunçay; *Mustafa Subhi'nin Yeni Dünya'sı* (İstanbul: BDS Yayınları, 1995) ve Hikmet Bayur; "Mustafa Subhi ve Milli Mücadeleye El Koymaya Çalışan Başı Dışarıda Akımlar". *Belleten* Cilt: XXXV, No:140 (Ekim 1971) ve Mustafa Subhi üzerine son yapıtlardan biri Tuncay Aslan'ın *Türkiye Komunist Fırkası'nın Kuruluşu ve Mustafa Subhi* (Ankara: Türk tarih Kurumu yayınları, 1997) adlı yapıtıdır.

Son yıllarda yayınlanan *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1976-1923* [Derleyenler: Mete Tunçay-Erik J. Zürcher] (London-New York: British Academic Press, 1994) adlı yapıt Mete Tunçay'ın çevirisiyle *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik 1876-1923* (İstanbul: İletişim yayınları, 1995) adıyla yayınlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi, Rum, Bulgar ve Ermeni Cemaatlerinin sosyalist hareket ve düşünüşe katkılarını inceleyen makalelerden oluşmaktadır.

İSLÂMCI DÜŞÜNÜŞ

Türkiye'de İslâmcı düşünüş üzerine ilk çalışmalar ise çok-partili siyasal yaşama geçildiği dönemde, bu düşüncenin yeniden canlandığı bir sırada en azından makaleler şeklinde belirmiş, Demokrat Parti döneminde yoğunlaşmış ve ilk çalışma ilk askeri darbenin sonrasında yine Tarık Zafer Tunaya tarafından *Türkiye'de İslamcılık Cereyanı İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler* (İstanbul: Baha Matbaası, 1962) başlığı ile yapmıştır. Bu yapıtın dili sadeleştirilerek. *Türkiye'de İslamcılık Akımı* (İstanbul: Simavi Yayınları, 1991) adı ile İkinci baskısı da yapılmıştır. İslâmcılık düşüncesi üzerine bir uzman olan İsmail Kara'nın çalışması ise *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* Kişiler Cilt: I (İstanbul: Risale yayınları, 1986) Cilt: II (İstanbul: Risale yayınları,1987)Cilt:3 (İstanbul: Pınar Yayınları, 1994) adı ile üç cilt halinde yayınlanmış ve yapıtta ilk kez doğrudan doğruya seçilen kişilerin düşüncelerini yansıtan metinler (sedeleştirilerek) verilmiştir. Kara'nın, yeni baskıları da yapılan bu çalışmanın ilk cildinin başına yazdığı uzun giriş yazısı, İslâmcıların düşüncelerini çözümlemesi açısından ayrıca önem taşımaktadır. İsmail Kara'nın bu konuda yayınladığı önemli bir bir kitap da *İslamcıların Siyasi Görüşleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1994) adını taşımaktadır. İslamcı düşünüş üzerine yayınlanan yapıtlardan biri I. Meşrutiyet'te İslâmcı düşünüşün bir ideoloji olarak doğuşunu inceleyen Mümtaz'er Türköne'nin *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991) başlıklı eseridir. Kuşkusuz Cumhuriyet'in başlarından itibaren Türkiye'de İslamiyete bakış ve İslamcılık konusunda muhakkak okunması gereken kitaplar arasında Gotthard Jässchke'nin *Yeni Türkiye'de İslâmlık* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1972) adlı çalışması gelmektedir. Bir başka çalışma Türkiye üzerine araştırmaları ile tanınan Jacob Landau'un *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization* (Oxford: The Clarendon Press, 1990) adlı yapıtıdır. Son olarak bu konuda yapılan bir sempozyum *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm Sempozyum 3-4 Mayıs 1997, İzmir* (Yayına Hazırlayan: Mehmet Demirci) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000) adıyla kitaplaşmıştır. Dönemin İslamcılarından Said Halim Paşa'nın eserleri, düşünceleri ve yaşamı için M. Hanefi Bostan; *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa* (İstanbul: Amil Yayıncılık, 1992) adlı eseri kullanılabilir.

Türki'deki İslâmcılık düşüncesinin kilit isimlerden biri olan ve Abdülhamit döneminden başlayarak Cumhuriyet döneminde de etkili olmuş olan Said Nursi üzerine Şerif Mardin'in *Religion and Social Change in Modern Turkey (The Case of Bediüzzaman Said Nursi)* (New York: State University of New York, 1989) adlı çalışması *Bediüzzaman Said Nursi*

Olayı -Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim (Çev:Metin Çulhaoğlu) (İstanbul: İletişim Yayınları,1992) adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Said Nursi üzerine de geniş bir literatür bulunmaktadır. Mardin'in kaynakçasında büyük bölümü yer almaktadır. Ayrıca, Said Nursi'nin Kürtçülük hareketi ile olan ilgisi için Rohat; *Unutulmuşluğun Bir Öyküsü Said-i Kürdi* (İstanbul: Fırat yayınları, 1991) ve Malmîsanij; *Said-i Nursi ve Kürt Sorunu* (İstanbul: Doz yayınları, 1991) Kürtçülük ile ilgisi için Naci Kutlay; *İttihat-Terakki ve Kürtler* (Stockholm: Vejin yayınevi, 1990) adlı kitaplara bakılabilir. Genel olarak Kürt milliyetçiliği üzerine ise Robert Olson; *The Emergence of Kurdish Nationalism and The Sheikh Said Rebellion 1880-1925* (Austin: University of Texas Press, 1989) adlı çalışmaya bakılabilir.

MİLLİYETÇİLİK

Özellikle 1930'lu yıllar Türkiye'de milliyetçiliğin yükseldiği ve milliyetçi literatürün arttığı bir dönemdir. İkinci Dünya Savaşı bu ilgiyi pekiştirmiştir. Türkiye'de telif olarak kaleme alınmış ilk çalışma olan ve yakın zamanlarda ikinci baskısı yapılan Mehmet Ali Ayni'nin *Milliyetçilik* (İstanbul: Maarifet Basımevi, 1943) adlı eseri de bu sıralarda yayınlanmıştır. Teorik ve genel milliyetçilik tartışmalarının yanısıra Osmanlı Devleti'nde milliyetçiliğin gelişimi ve özellikle Arnavutlar, gayrımüslim ceamaatler, Rumlar, Ermeni milliyetçiliği konusunu ele almaktadır. Bu sırada milliyetçilik konusundaki ilk sistematik çalışmaların öncüsü Hans Kohn'un *A History of National Mouvement in the East* (New York, 1929) adlı yapıtın Tük milliyetçiliğine dair olan sekizinci bölümü Ali Çetinkaya tarafından *Türk Milliyetçiliği* (İstanbul: Hilmi Kiabevi, 1944) adıyla çevrilmiştir. Yine Hüseyin Namık Orkun; *Türkçülügün Tarihi* (İstanbul: Berkalp Kitabevi, 1944) adlı eseri bu dönemde yazılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in *Millet ve Tarih Şuuru* (İstanbul: Pulhan Matbaası, 1948) adlı kitabı bir bütün olarak düşünce tarihi açısından önem taşımakla birlikte, özellikle Üçüncü Bölüm "Türkçülüğün Tekamülü" konusuna ayrılmıştır. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken'in *Milletlerin Uyanışı* (İstanbul: Marmara Kitbevi, 1945) adlı eseri de bu açıdan değerlendirilebilecek kitaplardan biridir.

Türk milliyetçiliği konusundaki ilk çalışmalardan biri David Kushner'in *The Rise of Turkish Nationalism 1860-1908* (London: Frank Cass Press, 1977) adlı yapıtıdır ve Türkçeye *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908* [Çevirenler: Şevket Serdar Türet-Rekin Ertem-Fahri Erdem] (İstanbul: Kervan Yayınları, 1979) adı ile çevrilerek yayınlanmıştır.

Türk milliyetçiliği deyince akla ilk gelen isimlerin başında Ziya Gökalp gelir. Uriel Heyd'in Ziya Gökalp üzerine *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac Co. ,1950) adlı yapıtı *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* [Çev:Kadir Günay] (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979) adıyla çevrilmiştir. Bu yapıtın bir de kısaltılmış bir çevirisi Cemil Meriç tarafından *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri -Türk Milliyetçiliğinin Temelleri- Uriel Heyd'den Cemil Meriç* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1980) adı ile yapılmıştır. Ama Ziya Gökalp ve siyasal/toplumsal düşünüşü üzerine yayınlanan en iyi biyogarafilerin başında şüphesiz Taha Parla'nın *The Social And Political Thought of Ziya Gökalp* (Leiden: E. J. Brill, 1985) adlı yapıtı Türkçede *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* [Yayına hazırlayan: Füsun Üstel-Sabir Yücesoy] (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989) Ziya Gökalp konusunda zengin bir kaynakçaya sahiptir.Ziya Gökalp üzerine, Namık Kemal'e benzer şekilde diğer düşünürlere oranla daha geniş bir yazın bulunmaktadır. Bunlardan bazıları aşağıda verdik:

Sosyoloji konusundaki eserlerini dolayısıyla etkilendiği başlıca kaynakları öğrenmek açısından Şevket Beysanoğlu; *Tamamlanmamış Eserler Sosyoloji Dersleri- Hukuk Sosyolojisi-Din Sosyolojisi-Tatbiki Sosyoloji-Halk Klasikleri I. Nasrettin Hoca'nın Latifeleri* Birinci Cilt (Ankara: Neyir Matbaası, 1985) adlı derlemesine bakılmalıdır. Ziya Gökalp'in sol düşünceden bir eleştirisi için Kerim Sadi; *Ziya Gökalp Tarihî Materyalizmin Muarızı* (İstanbul:Çeltüt Kollektif Şirketi Matbaası, 1940) okunabilir. Bir başka değerlendirme için Abidin Nesimi; *Türkiye'nin Tekamül Hamlesinde Ziya Gökalp* (İstanbul: Sebat Basımevi, t.y.) adlı esere bakılabilir. Bunların dışında Ziya Gökalp ve düşünüşü için şu kitaplara bakılabilir. Hilmi Ziya Ülken; *Ziya Gökalp* (İstanbul:Kanaat Kitabevi, t.y.), Haz:Fevziye Abdullah Tansel; *Ziya Gökalp Külliyatı-I Şiirler ve Halk Masalları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), Haz:Fevziye Abdullah Tansel; *Ziya Gökalp Külliyatı-II Limni ve Malta Mektupları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), Haz: Şevket Beysanoğlu; *Doğumunun 80. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* (İstanbu: Şehir Matbaası, 1956), İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu; *Do-*

ğumunun 95. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale (Ankara: Türk Kültürününü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1971), Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi (İstanbul:İ.Ü.İ.F. İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatından 1949), Cavit Orhan Tütengil, Ziya Gökalp Üzerine Notlar (İstanbul:TÜRK Sosyoloji Cemiyeti Yayınları,1956), Ziya Gökalp Kimdir? Türkçülük Nedir? (İstanbul: Tasvir Neşriyatı, t.y.), Enver Behnan Şapolyo; Ziya Gökalp İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarihi (İstanbul:Güven Basımevi, 1943), Fındıkoğlu Z. Fahri; Ziya Gökalp (İstanbul: M. Sıralar Matbaası, 1955), Kâzım Nami Duru; Ziya Gökalp ikinci basılış (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), Mehmet Emin Erişirgil; Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1951) ikinci badılış (2. Basıma hazırlayanlar:Aykut Kazancıgil-Cem Alpar) (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), İktisadi Fikirleri için Osman Tolga; Ziya Gökalp ve İktisadi Fikirleri (İstanbul: İ.Ü. İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1949), Sosyoloji Konferansları, Ondördüncü Kitap, Bu Sayımız Doğumunun 100. Yılı Vesilesiyle Türkiye'de Sosyolojinin Kurucusu Ziya Gökalp'e Ayrılmıştır (İstanbul İ.Ü.İ.F. Sosyoloji Enstitüsü Yayını, 1976), Orhan Türkdoğan; Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı kavramların Değerlendirilmesi 2. Baskı (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973), İsmail Hakkı Baltacıoğlu; Ziya Gökalp (İstanbul: Yeni matbaa, 1966), 60. Ölüm Yıldönümüne Ziya Gökalp (İstanbul:İ.Ü. A.İ.İ.T.E. Yayınları, 1986), Ali Nüzhet Göksel; Ziya Gökalp Hakkında Makale ve On Fıkra (İstanbul: yenilik Basımevi, 1955), Haz: Ali Nüzhet Göksel; Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları (İstanbul: Işıl Matbaası, 1956), Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Müzesi (İstanbul: Işıl Matbaası, 1956), Alaaddin Korkmaz; Ziya Gökalp Aksiyonu Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri (İstanbul: Milli Eğitim ve Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988), Rıza Filizok; Ziya Gökalp'ın Edebî Eserleri Üzerine Bir Araştırma (Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1991)

Milliyetçilik konusunda yayınlanan hem Türk milliyetçiliğinin anlaşılması açısından hem de bu konudaki gerçekten kilit isimlerden biri olan Yusuf Akçura'nın değerlendirilmesi açısından önemli bir çalışma François Georgeon tarafından doktora tezi olarak *Aux origines du nationalisme turc: Yusuf Akçura (1876-1835)* (Paris: 1980) adı ile yapılmış ve bu yapıt *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* [Çev: Alev Er] (Ankara: Yurt Yayınları, 1986, ikinci baskı (İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996) adı ile yayınlanmıştır.

Jacob M. Landau'nun da Türk milliyetçiliği üzerine uzun soluklu bir dönemi kapsayan çalışması *Pan-Turkism in Turkey A Study of Irredantism* (London: C. Hurst Co., 1981) adını taşır. Bu çalışma gözden geçirilip genişletilerek ikinci baskısı *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation* (Bloomington: University of Indiana Press, 1995) adı ile yapılmışır. Bu yapıt *Pantürkizm* [Mesut Akın] (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999) adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Landau kitabın ikinci baskısında 19. yüzyılın sonundan ele alamaya başladığı konuyu, 1990'ların ortalarına kadar getirmektedir. Ayrıca aslen Yahudi olmakla birlikte Türk Milliyetçiliğinin ideologlarından biri haline gelmek gibi ilgi çekici bir yanı olan Moiz (Moşe/Musa) Kohen, daha yaygın olarak bilinen adıyla Tekinalp üzerine Landau'nun, *Tekinalp Turkish Patriot (1883-1961)* (İstanbul: Nederland Historich - Archeologissch Instituut, 1984) adlı eserini de zikretmek gerekir. Bu kitap Türkçeye *Tekinalp Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)* (İstanbul: İletişim yayınları, 1996) adı ile çevrilmiştir.

Literatürde Jön Türk veya İttihat Terakki *Dönemi olarak da adlandırılan 1908-1918* yılları arasındaki dönemdeki Türk Milliyetçiliği konusunda yayınlanan çalışmalardan biri Masami Arai'nin 1992 yılında çıkan *Turkish Nationalism in the Young Turk Area* (Leiden: E.J. Brill, 1992), adlı yapıtı *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiği* (İstanbul: İletişim yayınları, 1994, ikinci baskı 2000] adı ile Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışma -daha önce bazı bölümleri makaleler halinde *ODTÜ Gelişme* ve *Turcica*'da yayınlanmıştır. Bu çalışma II. Meşrutiyet dönemindeki ilk Türkçü örgütlenmeleren olan Türk Derneği, Türk Yurdu, Türk Ocağı ve onların aynı adı taşıyan yayın organları ile dönemin Türkçü dergilerinden *Genç Kalemler* ve *İslam Mecmuası* üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri'nin küçük bir kitapçık şeklinde yayınlanan; *Sosyoloji Sohbetleri Türkiye'de Sosyoloji Tarihi, Türkiye'de Türkçülük, Türkiye'de Çalışma Sosyolojisi* (İstanbul:Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği Kitapları, İstanbul Matbaası, 1958) kitabı kısa ama ilginç tespit ve bilgiler verir.

Türkiye'de milliyetçilik Konusunda bakılabilecek diğer kitaplar şunlardır: İlhan E. Darendelioğlu, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*

Toplantılar, Mitingler, Nümayişler, Bildiriler, Cemiyetler, Basın (İstanbul: Toker Yayınları, 1968), Ali Kemal Meram; *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi* (İstanbul: Kültür Kitabevi Yayınları, 1969), E. Erverdi-D. Özer-A. Debbağoğlu; *Türk Milliyetçiliği ve Batılılaşma* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1975. İkinci baskı 1979)

Türkçülüğün (kesintilerle de olasa) en uzun süreli Kurumu Türk Yurdu ve Türk Ocakları ve onun yayın organı *Türk Yurdu Mecmuası* üzerine de bazı çalışmalar bulunmaktadır. Türk Ocakları üzerine başlıca analitik çalışmalardan biri Füsun Üstel'in *Türk Ocakları* (İstanbul:. İletişim Yayınları, 1996) adlı çalışmasıdır. Bunun dışında İbrahim Karaer'in *Türk Ocakları (1912-1931)* (Ankara: Turk Yurdu Neşriyatı, 1992), Hüseyin Tuncer'in *Türk Yurdu Üzerine Bir inceleme* (Ankara: Kültür bakanlığı Yayınları, 1990), Yusuf Sarınay'ın *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gekli̇şimi ve Türk Ocakları 1912-1931* (İstanbukl: Ötüken Neşriyat, 1994), ve son olarak Hasan Ferit Cansever'in *Türk Ocağının Doğuşundaki Sebeb ve Saikler*, Abdülhak Şinasi Hisar, *Türk Ocağı Hatıraları*, Kenan Akyüz *Türk Ocakları* ve Yücel Hacaloğlu, *Türk Ocakları Yeniden Kuruluyor* (Ankara: Türk Yurdu Neşriyatı, 1993) adlı çalışmalar bulunmaktadır.

Büşra Ersanlı (Behar)'ın *İktidar ve Tarih Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezi'nin Oluşumu (1929-1937)* (İstanbul: Afa yayınları, 1992) adıyla yayınlanan doktora tezi de Cumhuriyet'in başlarında şekillenen milliteçiliğin anlaşılması açısından kullanılabilir.

Türkçülüğün Türkiye dışından gelen başlıca isimlerinden olan Gaspıralı İsmail bey için, C.S. Kırımer; *Gaspıralı İsmail Bey* (İstanbul, 1934), A(hmet). Caferoğlu; *İsmail Gaspıralı: Ölümünün 50. Yıldönümü Münasebetiyle Bir Etüd* (İstanbul: 1964), Mehmet Saray; *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987) ve Nadir Devlet; *İsmail Bey (Gaspıralı)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) Bu alanda yapılmış önemli ama yayınlanmamış bir doktora tezi için Edward James Lazzerini *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia*, 1878-1914 (yayınlanmamış doktora tezi) (Washington: University of Washington, 1973) bakılabilir. Bu alanda son yayınlanan yapıtlardan biri olan Suavi Aydın'ın, *Modenleşme ve Milliyetçilik* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993) adlı çalışması Ernestgil açılımı sorgulaması açısından ilginçtir. Suavi Aydın'ın daha önce çeşitli yerlerde yayınlanmış ve Osmanlı dönemini de içeren makalelerden oluşan *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* (İstanbul: Bağlam yayınları, 1995) adlı kitabı da bulunmaktadır.

Dönemin popüler milleyetçi militanlarından Ömer Seyfettin için Hikmet Dizdaroğlu; *Ömer Seyfettin* (Ankara: Türk Dil Kurumu yayıları, 1964), Kemal Karpat "Ömer Seyfettin and the Transformation of Turkish Thought" *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, Cilt:X No:4 (1972), *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984) ve *Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1985) adlı yapıtlar kullanılabilir.

Dönemin Ermeni ulusçuluğu üzerine Anaide Ter Minassian, *Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm 1887-1912* (Çev: Mete Tunçay) (İstanbul: İletişim yayınları, 1992) adlı yapıta bakılabilir. Bu yapıta Mete Tunçay'ın eklediği iki belge II. Meşruytiyet dönemi Ermeni siyasal ve toplumsal düşünüşü açısından ilginçtir. Arap milliyetçiliği için C. Ernest Dawn; *Osmancılıktan Arapçılığa* [Çev:BahattinAydın-Taşkın Temiz] (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998) ve Hasan Kayalı'nın *Arabs & Young Turks: Ottomanism, Arabism, & Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (University of California Press, 1997) adlı çalışması hem Arap milliyetçiliği Hem Osmanlıcılık Hem de İslamcılık açısından kullanılabilecek önemli bir çalışmadır. Bu çalışma *Jön Türkler ve Araplar Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık* (1908-1918) (Çev. Türkan Yöney) adıyla Türçeye kazandırıldı. Arnavut miliyteçiliği için Nuray Bozbora; *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğu'nun Gelişimi* (İstanbul: Boyut Yayınları, 1997) adlı kitaba bakılabilir.

EDEBİYAT

Edebiyat eserleri olmakla birlikte düşünsel dönüşümü de vermek konusunda önemli olan edebiyat tarihi çalışmalarından da birkaç örnek vermek gerekir. Bunlardan biri yalnızca bir edebiyat çalışma olarak düşünülmemesi gereken Ahmed Hamdi Tanpınar'ın ilk cildi yayınlanan ve ardı gelmeyen yapıtıdır. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* Cilt:1 (İstanbul:1956) sonraki bazı baskılar Çağlayan Yayınevi 6 baskı) İbrahim Necmi Dilmen, *Tanzimat Edebiyatı Tarihi Notları* (1940-1941 Sömestrlerindeki takrirlerden toplayan Zeynep Dengi) (Ankara: Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Ede-

biyatı Semineri, Alâeddin Kıral Basımevi, 1942) Güzin Dino, *Tanzimat'tan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru* Birinci Kısım (Ankara: A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1954) Robert P. Finn, *Türk Romanı (İlk dönem 1872-1900)* (Çev:Tomris Uyar) (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984) ve Jale Parla'nın büyük bir analitik ustalıkla kaleme aldığı *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* (İstanbul:İletişim Yayınları, 1990) İsmail Habib, *Edebî Yeniliğimiz* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 193) ve Birol Emil'in derlediği *Jön Türklere Dair Vesikalar: Edebiyatçı Jön Türklerin Mektupları: (Ali Kemal ve Süleyman Nazif'den Mizancı Murad Bey'e)* (İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982) adlı esere bakılabilir. Ayrıca genel olarak Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* Cilt 2 (1789-1856) (İstanbul:1978)i Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emil, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* Cilt 1 (1839-1865) (İstanbul:Marmara Üniversitesii Yayınları,1988) adlı derlemelere bakılabilir. Son olarak Tevfik Nevzad için Ziya Somar; *Bir Adam'ın ve Bir Şehrin Tarihi: Tevfik Nevzad İzmirin İlk Fikir-Hürriyet Kurbanı* (İzmir: Ahenk Matbaası, 1948) adlı kitap kullanılabilir.

FEMİNİZM

Türkiye'de femizim konusunda ilk hazırlanan kitaplardan biri Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul: Metis Yayınları, 1994) adlı yapıtıdır. Osmanlı Femiznimi ile Cumhuriyet femizinmi arasındaki köprünün ilk isimlerinden biri olan Nezihe Muhiddin ve onun feminist düşünüşü üzerine olan yayına Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş-Baskett'in hazırladığı *Nezihe Muhiddin ve Türk Kadını 1931* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999) adlı yapıta bakılabilir.

CUMHURİYET'E GEÇİŞ VE MİRAS

Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin bilimsel çalışmalar için 1980'li yılları beklemek gerekmiştir. Bu alandaki öncü ve klasik çalışma ise yine Mete Tunçay'a aittir. *Türkiye'de Tek parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931* [(Ankara: Yurt Yayınları, 1981) İkinci baskı (İstanbul: Cem Yayınevi, 1989) ve üçüncü baskı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999)] Bu yapıtta Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki siyasal gelişme ve onunla birlikte siyasal düşünüşe ilişkin çok değerli saptama ve yorumlar vardır. Geçiş süreci için, ilk baskısı 1976'da çıkan Sina Akşin; *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1983) adlı çalışması önemlidir. Bu araştırma daha sonra iki cilt halinde yayınlanmıştır. *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele Son Meşrutiyet (1919-1920)* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992)

Mütareke Dönemi olarak adlandırılan ve siyasal açıdan tam bir kaosun yaşandığı, İmparatorluk'tan Ulus-devlet'e geçiş sürecindeki siyasal olaylar ve kısmen düşünüş için Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)* (Leiden: Brill, 1984) adlı eseri ekleme ve düzeltmelerle *Milli Mücadelede İttihatçılık* (Çev:Nüzhet Salihoğlu) (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1987) adıyla çevrilmiştir.

Bu dönemde yaşamış birinin biyografisi ve düşünceleri için Seha L. Meray'ın çalışması olan *Lozan'ın Bir Öncüsü Prof. Ahmet Selâhattin Bey (1878-1920)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976) adlı kitaba bakılabilir. Amerikan mandası konusundaki tartışmalar için Mine Erol'un *Türkiye'de Amerikan Mandası Meselesi 1919-1920* (Giresun: İleri Basımevi, 1972) adlı yapıtı kullanılabilir.

Zürcher'in ikinci kitabı Cumhuriyet'in hemen ilk yılını kapsıyor *Political Opposition in the Early Turkish Republic The Progressive Republican Party 1924-1925* (Leiden:: E.J. Brill, 1991) yayınlanışının ertesinde Türkçeye çevrildi. *Terakkiperverver Cumhuriyet Fırkası* (Çev: Gül Çağalı Güven) (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1992) aynı konuda bir başka çalışma için Nevin Yurdsever Ateş; *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994) ve (İstanbul: Der Yayınları, ty)

Birinci Meclis üzerine iki çalışma bulunmaktadır. İhsan Güneş; *Birinci TBMM'nin Düşünce Yapısı (1920-1923)*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1985) ikinci baskı (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997) diğeri ise gerçekten yetkin ve önemli bir çalışma olan Ahmet Demirel'in *Birinci Mecliste Muhalefet* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994. İkinci baskı 1995) Yine Ahmet Demirel'in *Ali Şükrü Bey ve Tan Gazetesi* (İstanbul:İletişim Yayınları, 199) adlı yapıtı ile Dursun Gök'ün *İkinci Türkiye Büyük Millet Meclisi Dönemi (1923-1927)* (Konya: Günay Ofset, 1995) kitapları kullanılabilir. Bu Konuda son yayınlanan değerli bir çalışma Rıdvan Akın tarafından *TBMM Devleti*

(İstanbul: İletişim Yayınları, 2001) adıyla yayınlandı.

Kurtuluş Savaşı dönemi için Ömür Sezgin'in *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984) Nuray Mert'in büyük bir ustalıkla kaleme aldığı *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam yayınları, 1994) adlı çalışması, Taha Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* Cilt::1 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), Cilt:2 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991) Cilt:3 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992) başlıklı ve üç cildi yayınlanan kitapları mutlaka okunmalıdır. Ayrıca *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, 1983. İkinci baskı 1986) adlı eserde de düşünsel gelişim üzerine önemli makaleler yer alır. İskender Gökalp-François Georgeon'un derledikleri *Kemalisme et monde musulman cahiers du getc* adlı kitap *Kemalizm ve İslam Dünyası* (Çev: Cüneyt Akalın) (İstanbul: Arba yayınları, 1990) Kemalist idelojinin çevresine etkileri üzerine mutlaka okunması gereken bir kitaptır.

Halil Berktay tarafından yazılan *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü* (Ankara: Kaynak yayınları, 1983) adlı yapıt ise bir Cumhurieyt ideoloğunun yetkin bir değerlendirmesidir.

İKTİSADÎ DÜŞÜNÜŞ

Türkiye'de siyasal düşünüş konusunda ilk çalışmaların yayınlandığı yıllarda Sabri Ülgener ikdisadi düşünce yazdığı makale ve kitaplar bu alanda yeni bir evre açıyordu. İlkin 1951'de yayınlanan ve gözden geçirilmiş ikinci baskısı 1981'de yapılan *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası: Fikir ve Sanat Tarihi Boyu Akisleri ile Bir Portre Denemesi* (İstanbul : Der Yayınları, 1981), *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı/* (İstanbul : Der Yayınları, 1981) ve çeşitli makalelerini bir araya getiren *Zihniyet Aydınlar ve İzm'ler: Denemeler ve Araştırmalar* (Ankara : Mayaş, 1983) adlı kitapları son derece dikkate değer çalışmalardır.

Şerif mardin'in yine bu yıllarda yaptığı Tanzimat Sonrası İktisadi düşünüş üzerine olan yapıtı da bir çalışma olarak yayınlanmıştır. *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi 1838 - 1918* [(Ankara: A. Ü. S. B. F. Maliye Enstitüsü, 1962) Bu çalışma daha sonra makaleler Cilt : 3 de de yayınlanmıştır.] Bu alanda daha geniş bir çalışmayı Ahmed Güner Sayar *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması Klasik Dönem'den II. Abdülhamit'e* (İstanbul: Der Yayınları, 1986) ikinci baskı (İstanbul: Ötüken yayınları, 2000) Bu kitabın ikinci cildi de yayınlanacak ve II. Abdülhamit Döneminden itibaren iktisat düşüncesi üzerine olacağı vadedilmiştir. adı ile Klasik dönemden başlayıb Tanzimat dönemi ile devam eden ve II. Abdülhamit dönemine kadar olan zamanı kapsayan bir araştırmadır. II. Meşrutiyet Dönemi İktisadi Düşüncesi üzerine bugüne dek yayınlanmış tek yapıt olan Zafer Toprak'ın *Türkiye'de "Milli İktisat" (1908-1918)* (Ankara: Yurt Yayınları, 1982) adlı yapıtıdır. Bu yapıt yeni eklemelerle genişletilerek ciltler halinde yeniden Tarih Vakfı'ndan yayınlanmaya başlamıştır. Türkiye Harsi ve İçtimai Araştırmalar Derneği'nin bazı yayınları sosyolojik düşünüş açısından da önem taşımaktadır.

Ayrıca Osmanlı Dönemi düşünce tarihini ve kişileri ilgilendiren makaleler *Ensiklopedia of İslam*, *İslam Ansiklobedisi*, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, *Tarih ve Toplum*, *Toplumsal Tarih*, *Toplum ve Bilim*, *Toplumbilim*, *Birikim*, *Türk Düşüncesi*, *Dergah*, *Yapıt*, *Yeni Türkiye*, *Türkiye Yazıları*, *Yeni Hayat* gibi dergilerde yayınlanmış veya yayınlanmaya da devam etmektedir.

Tanzimat öncesi dönem için kullanılabilecek eserler arasında Mehmed Ali Ayni'nin *Türk Ahlakçıları*, Cornell Hugh Fleischer'ın *Bureaucrat and Intellectuel in the Ottman Empire The Historians Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986) adlı yapıtı Türkçeye Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı Gelibolulu Mustafa Âli* (Çev. Ayla Ortaç) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları,) adıyla çevrildi. Ayrıca Virginia Aksan'ın, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi* (Çev. Özden Arıkan) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları,) oldukça dikkate değer bir çalışmalardır.

HAZIRLAYAN MEHMET Ö. ALKAN

Kaynakça

A. Mithat Efendi, *Denizci Hasan (Hasan Mellâh)*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Istanbul. 1975 (1874).

A. Mithat Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 1992 (1875).

A. Mithat Efendi, *Jön Türk*, Oğlak Yayınları, Istanbul, 1995 (1910).

A. Mithat Efendi, *Beşir Fuad*, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1996 (1887).

Abadan, Yavuz, "Tanzimat Fermanının Tahlili", *Tanzimat I* içinde, Milli Eğitim Bakanlığı, Istanbul, 1999.

Abdullin, Ya. G.x, Djadidizm sredi tatar: vozniknovenie, razvitie i istoriçeskoe mesto, Kazan, 1996.

Abu-Manneh, Butrus, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, sayı: 22, 1990.

Abu-Manneh, Butrus, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript," *Die Welt Des Islams*, sayı: 34, 1994.

Adanır, Fikret, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulusal Sorun ile Sosyalizmin Oluşması ve Gelişmesi: Makedonya Örneği", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik* içinde, der: Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Ağaoğlu, Ahmet, "Milli Cereyan", *Türk Yurdu*, cilt: 8, sayı: 2, 19 Mart 1331.

Ahmad, Feroz, "Unionist Relations with the Greek, Armenian, and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, derleyenler: B. Braude ve B. Lewis, cilt: 1, Holmes & Meier Publishers, 1982, New York.

Ahmad, Feroz, *Ittihat ve Terakki 1908-1914*, çev. Nuran Yavuz, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1984.

Ahmad, Feroz, *İttihatçılıktan Kemalizme*, çev. Fatmagül Berktay (Baltalı), Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996.

Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998 [*The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993].

Ahmet Cevat, *Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1912.

Ahmet Rıza, *Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, yayıma hazırlayan: Bülent Demirbaş, Arba Yayınları, İstanbul, 1988.

Ahmet Rıza, *The Moral Bankruptcy of Western Policy Towards The East*, Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara, 1988.

Ahreweiler, Hélèn, *L'idéologie politique de L'Empire Byzantin*, PUF, 1975.

Akarlı, Engin Deniz, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrıazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Vasiyyetnâmeleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978.

Akarlı, Engin Deniz, *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrıazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Vasiyyetnâmeleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978.

Akarlı, Engin Deniz, "Abdulhamid II's Islamic Policy in the Arab Provinces", *Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte* içinde, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1979.

Akarlı, Engin Deniz, "Abdulhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", *Palestine in the Late Ottoman Period* içinde, derleyenler: David Kushner ve E. J. Brill, Leiden, 1986.

Akay, Hasan *Servet-i Fünûn Şiir Estetiği: Cenab Şahabeddin'in Gozuyle*, İstanbul, 1998.

Akçam, Taner, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Akçam, Taner, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İmge Yayınları, Ankara, 1999.

Akçura(oğlu), Yusuf, *Türk Yılı*, İstanbul, 1928.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, 1993.

Akpolat Davud, Yıldız, *Ulûm-u Iktisâdiyye ve İçtimâiyye Mecmuası'nda Ahmed Şuayıb'ın Sosyoloji Görüşü*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.

Aksan, Virginia, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi 1700-1783*, E. J. Brill, Leiden, New York, Koln, 1995.

Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1987.

Akyüz, Kenan *Tevfik Fikret*, A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayımı, Ankara, 1947.

Akyüz, Kenan *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, 1860-1923*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990 [1995].

Alangu, Tahir, *Ömer Seyfeddin: Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul, 1968.

Aleksandris, Aleksis, "The Constantinopolitan Greek Factor during the Greco-Turkish Confrontation of 1919-1922", *Byzantine & Modern Greek Studies*, cilt: 8, 1983.

Aleksandris, Οι Ελληνες στην Υπηρεσια της Οθωμανικης Αυτοκρατοριας 1850–1922, Δελτιον της Ιστορικης και Εθνολογικης Εταιριας της Ελλαδας cilt: 23, 1980.

Ali Fahri, *Yeni Osmanlılar Kongresi*, Cenevre (taşbaskı), 1316.

Ali Fahri, *Yine Kongre*, Paris (taşbaskı), 1318.

Âli Paşa, "İltifatname-i Âli Paşa", *Mecmua-i Fünûn*, sayı: 2, 1862.

Alkan, Mehmet Ö., "Bilinmeyen bir felsefe dergisi Ceride-i Felsefiye ve bir Yahudi Sosyalist Bohor İsrael", *Tarih ve Toplum*, cilt: 13, sayı: 77, Mayıs 1990.

Alkan, Mehmet Ö., "1856-1945 İstanbul'da Sivil Toplum Kurumları", *Tanzimattan Günümüze İstanbul'da STK'lar* içinde, derleyenler: A. N. Yücekök - İ. Turan- M. Ö. Alkan, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Anagnostopoulou, Μικρα Ασια, 19ος αι.–1919 Οι Ελληνορθοδοξες Κοινοτητες Απο το Μιλλετ των Ρωμιων στο Ελληνικο Εθνος, Ellinika Grammata, Atina, 1997.

Anagnostopoulou, Anastasia, "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi Patrikhane, Cemaat Kurumları, Eğitim", *19. Yüzyıl İstabul'unda Gayrimüslimler* içinde, der. P. Stathis, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Anestidis, Stavros Th, "Οθωμανικος Πολιτικος Συνδεσμος και Αρμενικο Φιλοσυνταγματικο και Φιλοδημοκρατικο Κομμα", Δελτιο Κεντρου Μικρασιατικον Σπουδων, cilt: 12, 1997-1998.

Arai, Masami, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

Arblaster, Anthony, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Basil Blackwell, Oxford ve New York, 1984.

Arendt, Hannah, *La Crise de la Culture*, Folio Gallimard, 1989.

Armağan, Servet, "Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri", *Armağan: Kanun-i Esasi'nin 100. Yılı* içinde, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

Aron, Rodrigue, *Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması*, Aytaç Yayınları, Ankara, 1997

Atsız, Nihal (yayıma hazırlayan), *Aşıkpaşazâde Tarihi*, İstanbul, 1949.

Augustinos, Gerasimos, *Küçük Asya Rumları*, Aytaç Yayınevi, Ankara, 1997.

Aybay, Rona, "Tebaa-i Osmani'den T.C. Yurttaşı'na Geçişin Neresindeyiz?", *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru* içinde, der. Artun Ünsal, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Aydın, Cemil, *Mecmua-i Fünun ve Mecmua-i Ulum Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995.

Aydın, Suavi, "Yahudiler ve Türk Milliyetçiliği", *Tarih ve Toplum*, sayı: 15, 1991.

Aydın, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993.

Badran, Margot, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.

Banks, Olive, *Faces of Feminism: A Study of Feminism as a Social Movement*, Basil Blackwell, Oxford & New York, 1986.

Bartl, Peter, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeits-bewegung (1878-1912)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1968.

Battal-Troyski, A., "Milliyetni bilgileü", *Mektep*, yıl: 1, sayı: 6, 29 Mayıs 1913.

Baykara, Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi, İzmir, 1992.

Bayram, Fatih, *Ebûbekir Râtib Efendi as an Ottoman Envoy of Knowledge Between the East and the West*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2000.

Bayur, Yusuf Hikmet, *Türk İnkılâbı Tarihi*, cilt : 2, kısım: 4, Türk Tarih Kurumu, Ankara,1983.

Belgesay, Mustafa Reşit, "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı", *Tanzimat I* içinde, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1999.

Berkes, Niyazi, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York, 1958.

Berkes, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1973 [Doğu-Batı Yayınları, 1978] [*The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal, 1964].

Berkes, Niyazi, *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

Berkes, Niyazi, "Unutulan Adam: Yusuf Akçura", *Sosyoloji Konferansları* içinde, 1976.

Berki, Ali Himmet (yayımlayan), *Mecelle: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Türkiye İş Bankası Tesisi, Ankara, 1959.

Bernheimer, Charles, "Prostitution in the Novel", *A New History of French Literature* içinde, der: Denis Hollier, Harvard University Press, Cambridge ve Londra, 1989.

Bilgegil, M. Kaya, *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Ankara, 1976.

Birinci, Ali, "İttihad ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnâmesi", *Tarih ve Toplum*, sayı: 52, 1988.

Birtek, Faruk, "Devletçiliğin Yükselişi ve Düşüşü 1923-1950", *Türkiye'de Devletçilik* içinde, der. Nevin Coşar, Bağlam Yayınları, 1995.

Bleda, Mithat Ş., *İmparatorluğun Çöküşü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Bolay, S. Hayri, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Dine Bakışı," *Ahmed Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985; Bildiriler* içinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul, 1986.

Boura, Katerina, "The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918)" *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, derleyenler: D. Gondicas ve C. Issawi, The Darwin Press, Princeton, 1999.

Brinton, Crane, "Declaration of the Rights of Man and the Citizen", *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler: Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, cilt: 5, The Macmillan Company, New York, 1933.

Brinton, Crane, "Natural Rights", *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler: Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, cilt: 11, The Macmillan Company, New York, 1933.

Buzpınar, Ş. Tufan, *Abdulhamid II, Islam and the Arabs: the Cases of Syria and the Hijaz, 1878-1882*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Manchester, 1991.

Cassirer, Ernst, "Enlightenment", *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler: Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, cilt: 5, The Macmillan Company, New York, 1931.

Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, Birinci Kısım, İstanbul, 1899 (1315) (a).

Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, İkinci Kitap, Mihran Matbaası, İstanbul, 1899 (1315) (b).

Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, Üçüncü Kitap, Karabet Matbaası, İstanbul, 1900 (1316).

Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, Dördüncü ve Sonuncu Kitap, Âlem Matbaası, İstanbul, 1901 (1317).

Celal Nuri, *İttihad-ı İslam*, Osmanlı Matbaası, İstanbul, 1915 (1331).

Ceran, Ahmet Şeref, *Prens Sabahattin Bey*, Arı Matbaası, Konya, 1984.

Cevdet Paşa, [Ahmed], *Tezâkir*, yayına hazırlayan: Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1953-67 [1986].

Cevdet Paşa, Ahmed, *Ma'rûzât*, yayına hazırlayan: Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

Chambers, Richard Leon, *Ahmed Cevdet Paşa: The Formative Years of an Ottoman Transitional*, Yayımlanmış Doktora Tezi, Princeton Univ, 1968.

Cleveland, William L, *The Making of an Arab Nationalist. Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati Al-Husri*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1971.

Clogg, Richard, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, derleyenler: B. Braude ve B. Lewis, cilt: 1, Holmes & Meier Publishers, New York, 1982.

Cole, G. D. H., "Laissez faire", *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler: Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, cilt: 9, The Macmillan Company, New York, 1933.

Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1996.

Çavdar, Tevfik, *İttihat ve Terakki*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Çavdar, Tevfik, *Türkiye'de Liberalizm, 1860-1990*, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.

Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Çetin, A. Alaaddin ve Ramazan Yıldız, *Sultan II. Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*, Çığır Yayınları, İstanbul, 1976.

Çetinsaya, Gökhan, *II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslâm Birliği Hareketi, 1876-1878*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1988.

Çetişli, İsmail, *Halit Ziya Uşaklıgil*, Şule Yayınları, İstanbul, 2000.

Dakin, Douglas, *The Unification of Greece*, Londra, 1972.

Davison, Roderic, *Turkey: A Short History*, Eathon Press, Huntingdon, 1981.

Davison, Roderic, "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, derleyenler: B. Braude ve B. Lewis, cilt: 1, Holmes & Meier Publishers, New York, 1982.

Davison, Roderic H., *Essays in Ottoman Turkish History 1774-1923: The Impact of the West*, University of Texas Press, Austin, 1990.

Davison, Roderic H, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, Papirüs Yayınları, İstanbul, 1997 [*Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Gordian Press, New York, 1973].

Demirdirek, Aynur, *Osmanlı Kadınların Hayat Hakkı Arayışının bir Hikayesi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1993.

Demiroğlu, N. Ayla, "1892'de Osmanlı basınında feminizm", *Tarih ve Toplum*, sayı: 114, 1993.

Denais, Joseph, *La Turquie Nouvelle et l'Ancien Régime*, Librairie des Sciences Politiques et Sociales, Paris, 1909.

Deringil, Selim, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin İcadı', 'Muhayyel Cemaat' ve Panislamizm", *Toplum ve Bilim*, sayı: 54/55, Yaz/Güz 1991.

Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I. B.Tauris, Londra, 1998.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Lûgat*, AK Yayınları, 1998.

Devlet, Nadir, "İdil-Ural'da Tatar ve Başkurt Türklerinde Milliyetçilik", Milliyetçilik ve *Milliyetçilik Tarihi II. İlmi Kongresi-Tebliğler*, Ankara, 1989.

Devlet, Nadir, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995.

Devlet, Nadir, "XX. Yüzyılda Tatarlarda Kimlik Sorunu", *Belleten*, cilt: 60, sayı: 227, Nisan 1996.

Devlet, Nadir, *1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi (İç Rusya ve Sibirya Müslüman Türk Tatarlarının Millet Meclisi- 1917-1919)*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1998.

Ducellier, Alain, *Le Drame de Byzance*, Hachette, 1976.

Ducellier, Alain, Byzantins, Seuil, 1988.

Dumont, Paul, ve G. Haupt, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, çev. T. Artunkal, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1977.

Dumont, Paul, "Un économiste social-démocrate au service de la Jeune Turquie", *Mémorial Barkan, Ömer Lütfi* içinde, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1980.

Dumont, Paul, "Yahudi-Sosyalist-Osmanlı Bir Örgüt: Selanik İşçi Federasyonu", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik* içinde, derleyenler: Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Durukan, Kaan, "Osmanlı Araştırmaları'nın İhmal Edilen İki Alanı, Kadın Tarihi ve 'Azınlıklar' Tarihi Üzerine Birkaç Not", *Toplum ve Bilim*, sayı: 86, Güz 2000.

Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev: Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Ebüzziya, Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi*, yeni Türkçesi: Şemsettin Kutlu, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973.

Ege, Nezahet Nurettin, *Prens Sabahaddin, Hayatı ve İlmi Müdafaaları*, Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1977.

Emirhan, Ravil, "Rıza Fehreddinov-tarihçi", *Miras*, sayı: 12 (13), 1992.

Ercilasün, Bilge, *Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit*, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.

Erkul, Ali, "Prens Sabahattin", *Türk Toplumbilimcileri* içinde, der. Emre Kongar, Remzi Kitabevi, 1982.

Esad Efendi, *İttihad-ı İslam*, İstanbul, 1873 (1290).

Etmekjian, James, *The French Influence on Western Armenian Reneissance: 1843-1915*, New York, 1964.

Evin, Ahmed, *Origins and Development of the Turkish Novel*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis, 1983.

Exertzoglou, Haris Εθνικη Ταυτοτητα στην Κωνσταντινουπολη τον 19ο αι., Nefeli, Atina, 1996.

Exertzoglou, Haris, "Η Συγκροτηση του Δημοσιου Χωρου στην Κωνσταντινουπολη τον 19ο αι." Επιστημονικο Συμποσιο,Εταιρεια Σπουδων Νεοελληνικου Πολιτισμου και Γενικης Παιδειας Ο Εξω Ελληνισμος Κωνσταντινουπολη και Σμυρνη 1800-1922, Atina, 1998.

Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çevirenler A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaşoğlu, Fecr Yayınları, Ankara, 1990.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Türkiye'de İbn Haldunizm", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı = Mélanges Fuad Köprülü* içinde, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1953.

Fikret, Tevfik, *Bütün Şiirleri 2: Rübab-ı Şikeste-Kırık Saz*, hazırlayan Asım Bezirci, Can Yayınları, İstanbul, 1984 (a).

Fikret, Tevfik, *Bütün Şiirleri 3: Haluk'un Defteri, Şermin, Son Şiirler*, hazırlayan: Asım Bezirci, Can Yayınları, İstanbul, 1984 (b).

Findley, Carter V., *Kalemiyeden Mülkiyeye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.

Findley, Carter V., *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Finn, Robert P., *Türk Romanı: İlk Dönem, 1872-1900*, çev. Tomris Uyar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1984.

Flescher, L. H., *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı*, Tarih Vakfı, 1996.

Freeden, Michael, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Frasheri, Kristo, "Şemsedddin Sami Frasheri, Idéologie du mouvement national albanais", *Actes I. Congr.int. ét. balkan et sud-est europ*, sayı: 4, Sofya, 1969.

Frierson, Elizabeth Brown, *Unimagined Communities: State, Press, and Gender in the Hamidian Era*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 1996.

Gencer, Ali İhsan, "İlk Osmanlı Anayasasında Türkçenin Resmi Dil Olarak Kabulü Meselesi", *Armağan, Kanun-i Esasi'nin 100. Yılı* içinde, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*, çev. Alev Er, Tarih Vakfı, Ankara, 1986 (1996a).

Georgeon, François, "Un positiviste ou Orient ou XIXe Siécle: Charles Mısmer, La Turquie et l'islam", *Des Ottomans aux Turcs* içinde, ISIS, İstanbul, 1995.

Georgeon, François, "Ahmed Ağaoğlu: Aydınlanma ve Devrim Hayranı bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih*, sayı: 36, 1996 (b).

Georgeon, François, "Le 'modele' Tatar dans l'empire Ottoman et la Turquie républicaine", *Islam de Russie: actes du colloque international de Qazan* içinde, derleyenler: Stephane A. Dudoignon, Damir Ishaqov ve Rafyq Mohammatshin, Paris, 1997.

Gökalp, Ziya, "Turkish Nationalism and Western Civilization", *Selected Essays of Ziya Gökalp* içinde, çeviri ve derleme: Niyazi Berkes, George Allen and Unwin Ltd, Londra, 1959.

Gökalp, Ziya, *Türkçülüğün Esasaları*, der. Mehmet Kaplan, Toker Yayınları, İstanbul, 1990.

Gözübüyük, Şeref ve Suna Kili, *Türk Anayasa Metinleri 1839-1980*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Gray, John, *Liberalism*, Open University Press, Buckingham, 1995.

Groethuysen, B., "Secularism", *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler: Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York, 1934.

Gövsa, İbrahim Alaettin, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyat, İstanbul, 1946.

Gubeydullin, Abdülaziz, *Milletçiliğin Bazı Esasları*, Kazan,1918.

Halim Sabit, "Şimal Türklerinde Türkçülük ve Tatarcılık", *Yeni Mecmua*, sayı: 40, 18 Nisan 1918.

Günaltay, M. Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1914 (1331)

Günaltay, M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, İstanbul, 1915 (1332)

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü, "Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İçtima Akımı", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Hanioğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasi Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemaati ve JönTürklük (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Hanioğlu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, New York & Oxford University Press, Oxford, 1995.

Hanioğlu, Şükrü, *Preparation for a Revolution - The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York, 2001.

Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Londra, Luzac, 1950.

Hoell, Margaret Stevens, *The Ticaret Odası: Origins, Functions, and Activities of the Chamber of Commerce of Istanbul, 1855-1899*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, The Ohio State University, 1973.

Humphries, Jefferson, "Decadence", *A New History of French Literature* içinde, der: Denis Hollier, Harvard University Press, Cambridge ve Londra, 1989.

Huyugüzel, Ömer Faruk, *Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Edebî Eserleri üzerinde bir Araştırma*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1984.

Iggers, Georg G., *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan Univ. Press, Middletown, 1988.

İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar, I-II*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1982.

İnalcık, Halil, "Adâletnâmeler", *Türk Tarihi Belgeleri Dergisi*, 1965.

İnalcık, Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin* içinde, Ankara, 1966.

İnalcık, Halil, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", *Studies in Eighteenth Century Islamic History* içinde, derleyenler: T. Naff and R. Owen, Londra, 1977.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu; Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları - İncelemeler*, Eren, İstanbul, 1993.

İnalcık, Halil, "State and Ideology under Süleyman I," *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society* içinde, Indiana University, Turkish Ministry of Culture, Bloomington, 1993.

İnsel, Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.

Iorga, Nicolas, *Byzance après Byzance, Continuation de l'Histoire de la Vie Byzantine*, Bükreş, 1935.

Kadri, H.K., *Ziya Gökalp'ın Tenkidi*, der. İ. Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1989.

Kanlıdere, Ahmet, *Reform within Islam: The tajdid and Jadid movement among the Kazan Tatars (1809-1917): Conciliation or Conflict?*, İstanbul, 1997.

Kanner, Efi, "Φιλανθρωπικοι Συλλογοι και Αποκρυσταλλωση Κοινωνικων Ταυτοτητων στην Ελληνικη Κοινοτητα της Κωνσταντινουπολης (1861-1922)," Η Καθ' ημας Ανατολη, 1996.

Kansu, Aykut, *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001 [Kansu, Aykut, *Politics in Post-Revolutionary Turkey, 1908-1913*, E. J. Brill, Leiden, Boston ve Köln, 1997 (2000)].

Kaplan, Gisela, "*Feminism and Nationalism: The European Case*", *West* içinde, der. Lois A., Routledge, New York & Londra, 1997.

Kaplan, Mehmet, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II: 1865-1876*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1978.

Kaplan, Mehmet, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I: 1839-1865*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1988.

Kaplan, Mehmet, *Tevfik Fikret: Devir-Şahsiyet-Eser*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995.

Kara, İsmail, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, İz Yayınları, İstanbul, 1994

Karaman, Deniz, *Câvid Bey ve Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye Mecmûası*, Liberte Yayınları, Ankara, 2001.

Karpat, Kemal H., *The Politicization of Islam- The Reconstruction of Identity, State, Community and Faith in the Last Decades of the Ottoman Empire*, Oxford Press, New York, 2001.

Kayalı, Hasan, *Jön Türkler ve Araplar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1985.

Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft*, Berlin, 1998.

Kerman, Zeynep, *Halid Ziya Uşaklıgil'in Romanlarında Batılı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995.

Keyder, Çağlar, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, derleyenler: I. C. Shick, E. A. Tonak, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

Khalid, Adeeb, 1998, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, Berkeley-Los Angeles, 1998.

Kınalızâde Âli, *Ahlâk-ı Alâi*, Bulak Baskısı, 1833.

Kitsikis, Dimitri, *Türk-Yunan İmparatorluğu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Kongar, Emre (der.), *Türk Toplumbilimcileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Köker, Levent, "Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı: 71, 1996.

Köprülü, Fuat, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bâzı Mülâhazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstanbul, 1931.

Kösemihal, Nurettin Şazi, *Prens Sabahattin'in Hayatı ve Sosyolojisi*, 1953 (a).

Kösemihal, Nurettin Şazi, *Türkiye'de Sosyolojinin Doğuşu ve Prens Sabahattin*, 1953 (b).

Kudret, Cevdet, *Ahmet Mithat*, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara, 1962.

Kuran, Ahmed Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, Tan Matbaası, İstanbul, 1945.

Kuran, Ahmed Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki*, Tan Matbaası, İstanbul, 1948.

Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 1991.

Kurnaz, Şefika, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1996.

Kushner, David, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Kervan Yayınları, 1979 [*The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908*, Londra, 1977].

Kutay, Cemal, *Üç Devirde Bir Adam, Fethi Okyar*, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1980.

Küçükömer, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayınları, İstanbul, 1989.

Kütükoğlu, Mübahat S., "Cevdet ve Âile İçi Münâsebetleri," *Ahmed Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985; Bildiriler* içinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul, 1986.

Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford, 1990.

Landau, Jacob M., *Tekinalp Bir Türk Yurtseveri* (1883-1961), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 [*Tekinalp, Turkish Patriot 1883-1961*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, Leiden, 1984].

Levend, Agâh Sırrı, *Şemseddin Sâmi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1969.

Lévi-Strauss, C., *La Pensée Sauvage*, Plon, 1962.

Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1968 [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, 1993].

Malečková, Jitka, "Ludwig Büchner versus Nat Pinkerton: Turkish Tranlations from Western Languages, 1880-1914", *Mediterranean Historical Review*, cilt: 9, sayı: 1, 1994.

Mardin, Ebül'ulâ, *Medenî Hukuk Cephesinden: Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895); Ölümünün 50nci Yıldönümü Vesilesile*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1946.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi (1838-1918)*, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayını, Ankara, 1962 (a).

Mardin, Şerif, "Libertarian Movements in the Ottoman Empire, 1878-1895", *Middle East Journal*, 1962 (b).

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, SBF Yayınları, Ankara, 1969

Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 [1994] [1996].

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler II*, derleyenler: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990.

Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 [*The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization Of Turkish Political Ideas*, Princeton University, Princeton, 1962].

Melder, Keith, "Mask of Oppression: the Female Seminary Movement in the United States", *History of Women in the United States: Historical Articles on Women's Lives and Activities* içinde, derleyenler: Cott, Nancy F., cilt: 12, K.G. Sauer, Münih, 1993.

Menteşe, Halil, *Halil Menteşe'nin Anıları*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986.

Meriç, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet Ve Devlet Görüşü*, Ötüken, İstanbul, 1975 [1979].

Midhat Paşa, *Tabsıra-i İbret*, yayıma hazırlayan: Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yayınları, İstanbul, 1997.

Millas, Herkül, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994 [1999].

Minassian, Anaide Ter, *Selanik (1850-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.

Minassian, Anaide Ter, *Ermeni Devrimci Hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm 1887-1912*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.

Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I. Cilt; Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Mumcu, Ahmet, "Osmanlı Devletinde 1876 Anayasasına Değin Temel Hak ve Özgürlükler İle 1876 Anayasasının Temel Yapısı", *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı 1876-1976* içinde, yayına hazırlayan: Siyasî İlimler Türk Derneği, Ajans-Türk, Ankara, 1976.

Mustafa Sâmi Efendi, *Avrupa Risâlesi*, haz. M. Fatih Andı, İstanbul, 1996.

Nalbandian, Louise, *The Armenian Revolutionary Movement: The Development of Political Parties through the Nineteenth Century*, Berkeley ve Los Angeles, 1963.

Namık Kemal, "Usul-u Meşveret Hakkında Mektuplar", *Külliyat-ı Kemal, Birinci Tertip, Makalât-ı Siyasiye ve Edebiye* içinde, Selanik Matbaası, İstanbul.

Nash, Mary, "Political Culture, Catalan Nationalism, and the Women's Movement in Early Twentieth-Century Spain", *Women's Studies International Forum*, cilt: 19, sayı: 8, 1996.

Neumann, Christoph K., "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar; 1. Uluslararası Tarih Kongresi 24-26 Mayıs 1993 Ankara* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998.

Neumann ,Christoph K., *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, çev. Meltem Arım, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999 2000 [*Das indirekte Argument*, Münster: Lit, Hamburg, 1994].

Nurullin, İbrahim, *XX yöz başı tatar edebiyatı*, Kazan, 1966.

Offen, Karen, "Depopulation, Nationalism and Feminism in Fin-de-Siècle France", *American Historical Journal*, cilt: 89, sayı: 3, 1984.

Okandan, Recai, *Âmme Hukukumuzun Anahatları - Birinci Kitap: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan İn-*

kırazına Kadar, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1968.

Okay, Cüneyd, *Meşrutiyet Çocukları*, Bordo, İstanbul, 2000.

Okay, Orhan, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, T. C. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.

Olson, R., "The Young Turks and the Jews: A Historiographical Revision", *Turcica*, 1986.

Önertoy, Olcay, *Halit Ziya Uşaklıgil: Romancılığı ve Romanımızdaki Yeri*, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999.

Ortaylı, İlber, *Tanzimattan Sonra Mahalli İdareler*, TODAİE Yayınları, Ankara, 1974.

Ortaylı, İlber, "İlk Osmanlı Parlamentosunun Yapısında Eyalet İdare Meclislerinin Etkisi", *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı 1876-1976* içinde, yayıma hazırlayan: Siyasi İlimler Türk Derneği, Ajans-Türk, Ankara, 1976.

Ortaylı, İlber, "İlk Osmanlı Parlamentosu ve Osmanlı Milletlerinin Temsili", *Armağan - Kanun-i Esasi'nin 100. Yılı* içinde, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1978.

Ortaylı, İlber, *Tanzimatdan Cumhuriyete Yerel Yönetim Geleneği*, Hil Yayın, İstanbul, 1985.

Ortaylı, İlber, "Midhat Paşa'nın Vilayet Yönetimindeki Kadroları ve Politikası", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri - Bildiriler ve Tartışmalar. Edirne, 8-10 Mayıs 1984* içinde, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1986.

Ortaylı, İlber, "Son Devirde Osmanlı Musevileri", *Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan* içinde, İstanbul Barosu Yayını, İstanbul, 1992.

Ortaylı, İlber, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1996.

Ortaylı, İlber, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul,1999 [Hil Yayınları, 1983]

Ortaylı, İlber, "20. Yüzyılda Türk Dünyası", *Türk Ocakları Yüzyıllığı* içinde, hazırlayan: Yücel Hacaloğlu, Ankara, 2000.

Özcan, Azmi, "Sultan II. Abdülhamid'in 'Pan-İslâm' Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", *Ahmet Cevdet Paşa, 1823-1895: Vefatının 100. Yılına Armağan* içinde, TDVY, Ankara, 1997.

Özön, Mustafa Nihat, *Türkçede Roman*, İletişim Yayınları İstanbul, 1985.

Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Pakalın, Mehmed Zeki, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1940.

Parla, Jale, *Babalar ve Oğullar; Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990 (1993).

Parla, Taha, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993. [*The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876- 1924*, Leiden, 1985]

Parlatır, İsmail, *Recaî-Zade Mahmut Ekrem: Hayatı, Eserleri, Sanatı*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995.

Parvus Efendi, *Türkiye'nin Mali Tutsaklığı*, der. *Muammer Sencer*, May Yayınları, İstanbul, 1977.

Parvus Efendi, *Türkiye'nin Can Damarı: Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı*, çev. Emin Raşid, Türk Yurdu Kütüphanesi, İstanbul, 1914 (1330).

Petrosyan, Y. A., *Sovyet Gözüyle Jöntürkler*, çevirenler: M. Beyhan ve A. Hacıhasanoğlu, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1974.

Politis, Kosmas., *Yitik Kentin Kırk Yılı*, Belge Yayınları, İstanbul, 1992.

Prätor, Sabine, *Der arabische Faktor in der Jungtürkischen Politik*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1993.

Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Elif Yayınları, İstanbul, 1965 [Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999].

Ramsaur, E. E.Jr., *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli*, çev. N. Ülken, Sander Yayınları, İstanbul, 1972.

Rauf, Mehmed, *Eylül*, yayıma hazırlayan: Faruk Şüyün, Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul, 1990.

Rauf, Mehmed, *Bir Zambağın Hikâyesi*, yayıma hazırlayan: Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müstehcenlik Tartışmaları ve Bir *Zambağın Hikâyesi*," *Tarih ve Toplum*, sayı: 208, Nisan, 2001 (a).

Rauf, Mehmed, *Mehmed Rauf'un Anıları*, yayıma hazırlayan: Rahim Tarım, Özgür Yayınları, İstanbul, 2001 (b).

Renan, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İhsan, Sakarya Basımevi, Ankara, 1946.

Rorlich, Azade-Ayşe, *Volga Tatarları*, çev. Mehmet Süreyya Er, İstanbul, 2000.

Rousillon,A., *La Représentation de L'identité par les Discours Fondateurs de la Sociologie Turque et Egyptienne : Ziya Gökalp et 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi*, 1990, (teksir).

Ruggiero, Guido de, "Religious Freedom," *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler: Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, cilt: 13, The Macmillan Company, New York, 1934.

Ruggiero, Guido de, *The History of European Liberalism*, çeviren R. G. Collingwood, Beacon Press, Boston, 1959.

Runciman Steven, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968.

Ryan, Alan, "Liberalism," *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, derleyenler: Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Blackwell, Oxford ve Cambridge, 1933.

Sadık Rifat Paşa, *Risâle-i Ahlâk*, Mekteb-i Tıbbiye-i Adliyye-i Şâhâne Litografya Destegâhı, İstanbul, 1847 (1263).

Sagdi, Gabdurrahman, *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Kazan, 1926.

Sayar, Ahmed Güner, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması: Klasik Dönem'den II. Abdülhamid'e*, Ötüken Neşriyat A. Ş., İstanbul, 1986 [2000 (gözden geçirilmiş ikinci baskı)].

Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî (1003-1008/1595-1600)*, yayıma hazırlayan: Mehmet İpşirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.

Sertel, Sabiha, *İlericilik, Gericilik Kavgasında Tevfik Fikret*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1996.

Shaw, Stanford ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, New York, 1977.

Solov'ev, Oleg Fedorovich, "*Parvus: Politicheskii Portret,*" *Novaia i Noveishaia Istoriia*, sayı: 1, 1991.

Somel, Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908*, Brill, Leiden, 2001.

Stone, Frank, "Mt. Holyoke's Impact on the Land of Mt. Ararat", *The Muslim World*, cilt: 66, sayı: 1, 1976.

Svolopoulos, Konstantinos, Κωνσταντινουπολη 1856-1908 Η Ακμη του Ελληνισμου, Ekdotiki Atinon, Atina, 1994.

Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli, *Tarih-i İslam*, Hikmet Matbaası, İstanbul, 1910 (1326)

Şuayb, Ahmed, "Yirminci Asırda Tarih," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 1, 15 Kanun-u Evvel 1324 (28 Aralık 1908).

Şuayb, Ahmed, "Hürriyet-i Mezhebiye, [1]", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 2, 15 Kanun-u Sani 1324 (28 Ocak 1909) (a).

Şuayb, Ahmed, "Hürriyet-i Mezhebiye, [2]", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 3, 15 Şubat 1324 (28 Şubat 1909) (b).

Şuayb, Ahmed, "Fransa İhtilâl-i Kebiri, [3]", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 3, 15 Şubat 1324 (28 Şubat 1909) (c).

Şuayb, Ahmed, "Avamil-i İçtimaiye-Irk Nazariyesi", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 5, 1 Mayıs 1325 (14 Mayıs 1909) (d).

Şuayb, Ahmed, "Fransa İhtilâl-i Kebiri, [5]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 5, 1 Mayıs 1325 (14 Mayıs 1909) (e).

Şuayb, Ahmed, "Avamil-i İçtimaiye-Para," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 7, 1 Temmuz 1325 (14 Temmuz 1909) (f).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [1]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 11, 1 Teşrin-i Sani 1325 (14 Kasım 1909) (g).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [2]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 12, 1 Kanun-u Evvel 1325 (14 Kasım 1909) (h).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [3]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 14, 1 Şubat 1325 (14 Şubat 1910) (a).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [4]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 15, 1 Mart 1326 (14 Mart 1910) (b).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [5]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 16, 1 Nisan 1326 (14 Nisan 1910) (c).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [7]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 18-21, 1 Haziran-1 Eylül 1326 (14 Haziran-14 Eylül 1910) (d).

Şuayb, Ahmed, "Rusya, [8]," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı: 22, 1 Teşrin-i Evvel 1326 (14 Ekim 1910) (e).

Şuayb, Ahmed, *Hukuk-u İdare: İkinci Sınıf Dersleri*, Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul, 1911 (1327).

Şuayb, Ahmed, *Hayat ve Kitaplar*, Matbaa-i Hukukiye, İstanbul, 1913 (1329).

Taine, Hippolyte Adolphe, *The Origins of Contemporary France*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1974.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 1949 [1982] [1985] [1988] [1997].

Tanyol, Cahit, "Prens Sabahattin, İçtimaî Monografi", *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 4-5, 1949.

Tarım, Rahim, *Mehmed Rauf: Hayatı ve Hikâyeleri üzerine bir Araştırma*, Akçağ Basım Yayım Pazarlama A. Ş, Ankara, 2000.

Taşkıran, Tezer, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları*, Başbakanlık kültür Müsteşarlığı, Ankara, 1973.

Tekeli, İlhan, *Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar*, Mimarlar Odası Yayını, Ankara, 1980.

Tekeli, İlhan ve Selim İlkin, "İttihat ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selânik'in Toplumsal Yapısının Belirleyiciliği", *Birinci Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi Tebliğleri, 1977* içinde, der. O. Okyar ve H. İnalcık, Meteksan Matbaası, Ankara, 1980.

Temo, İbrahim, *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*, yayıma hazırlayan: Bülent Demirbaş, Arba Yayınları, İstanbul, 1987.

Timur, Taner, *1915 ve Sonrası Türkler ve Ermeniler*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.

Tocqueville, Alexis de, *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, 1968.

Tokay, Gül, *Makedonya Sorunu*, Afa Yayınları, 1996.

Tokgöz, Ahmed İhsan, *Matbuat Hatıralarım*, yayıma hazırlayan: Alpay Kabacalı, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

Toprak, Zafer, *Türkiye'de "Milli İktisat" 1908-1918*, Yurt Yayınları, İstanbul, 1982.

Toprak, Zafer, *İttihat-Terakki ve Devletçilik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995 (a).

Toprak, Zafer, *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995 (b).

Törenek, Mehmet, *Hikaye ve Romanlarıyla Mehmet Rauf*, İstanbul, 1999.

Toska, Zehra, "Haremden Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri, Gündemleri ve Öncü Kadınları, I", *Defter*, sayı: 21, 1994.

Tunaya, Tarık Zafer, "Jön Türk ve Sosyal İnkılap Lideri Prens Sabahattin", *Sosyal Hukuk ve İktisat Mecmuası*, 1948.

Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Doğan Kardeş Yayınları, İstanbul, 1952 [İletişim Yayınları, İstanbul, 2000].

Tunaya, Tarık Zafer, "İkinci Meşrutiyet'in Siyasal Hayatımızdaki Yeri", *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı (1876-1976), Kanun-u Esasi'nin 100. Yılı Sempozyumu* içinde, Ankara, 1976.

Tunaya, Tarık Zafer, *Hürriyet'in İlanı*, Arba Yayınları, İstanbul, 1996.

Tunçay, Mete, "Misak-ı Milli'nin Birinci Maddesi Üstüne", *Birikim*, sayı: 18/19, 1976.

Tunçay, Mete, *TC'de Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yayınları, 1981.

Tunçay Mete ve Zürcher Erik Jan (derleyenler), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik (1876-1923)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Tunçay, Mete, "Siyasal Tarih 1908-1923", *Türkiye Tarihi 1908-1980* içinde, cilt: 4, Cem Yayınları, 1997.

Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.

Tütengil, Cavit Orhan, "Prens Sabahattin Bibliyografyası", *Memleketimizde ve Dünyada Kitaplar Dergisi*, 1949.

Tütengil, Cavit Orhan, *Prens Sabahattin*, Geçit Yayınevi, İstanbul, 1954.

Us, Hakkı Tarık, *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz*, Vahit Matbaası, İstanbul, 1955.

Uşaklıgil, Halid Ziya, *Kırk Yıl*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1969.

Uşaklıgil, Halid Ziya, *Mai ve Siyah*, yayıma hazırlayan: H. Fethi Gözler, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1984.

Uşaklıgil, Halid Ziya, *Hikâye*, yayıma hazırlayan: Nur Gürani Arslan, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A. Ş., İstanbul, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1979 [1992] [1998].

Validov, Djamalyutdin, *Oçerk istorii obrazovannosti i literaturı tatar (do revolyutsii 1917 g.)*, Oxford, 1986.

Van Os, Nicole A.N.M., "Kandilli Sultânî-i İnâs: bir devlet adamının teşebbüs-i şahsisi nasıl sonuçlandı?", *Tarih ve Toplum*, sayı: 163, 1997.

Van Os, Nicole A.N.M., "The Ottoman State as Breadgiver: the *Muinsiz Aile Maaşı*", *Arming the State: Conscription and Resistance in the Middle East and Central Asia* içinde, derleyen: Erik Jan Zurcher, I.B. Tauris, Londra, 1999.

Van Os, Nicole A.N.M., "Müstehlik değil müstahsil (producers, not consumers): Ottoman Muslim women and Millî İktisat", *Yeni Türkiye Dergisi*, cilt: 2, 2000 (a).

Van Os, Nicole A.N.M., "Ottoman women's organizations: sources of the past, sources for the future", *Islam and Christian-Muslim Relations* içinde, cilt: 11, sayı: 3, 2000 (b).

Van Os, Nicole A.N.M., "A nation whose women are living in ignorance...: The foundation of the *Milli İnas Mektebi* in Nişantaşı", *Learning and Education in the Ottoman Empire* içinde, IRCICA, İstanbul, 2000 (c).

Van Os, Nicole A.N.M., "Nurturing soldiers and girls: Osmanlı Hanımları Cemiyet-i Hayriyesi", *Proceedings of VIII. International Conference on the Social and Economic History of Turkey, July 1998, Bursa* içinde, der: Halil İnalcık, Eren, İstanbul, 2000 (d).

Van Os, Nicole A.N.M., *Their Share in the Struggle: Ottoman Muslim Women, Feminism and Nationalism (1908-1918)*, çıkacak.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", *Tanzimat I* içinde, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1999.

Velidi, Cemaleddin, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, derleyenler: D. Gondicas ve C. Issawi, The Darwin Press., Princeton, 1999.

Veremis, Thanos, "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The Experiment of the 'Society of Constantinople'", *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, derleyenler: D. Gondicas ve C. Issawi, The Darwin Press, Princeton, 1999.

Von Moltke, Feldmareşal Helmuth, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, çeviren: Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1969.

West, Lois A. (der.), *Feminist Nationalism*, Routledge, New York & London, 1997.

Yalçın, Hüseyin Cahit, *Edebiyat Anıları*, yayıma hazırlayan: Rauf Mutluay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1999.

Yaraman-Başbuğu, Ayşegül, *Elinin Hamuruyla Özgürlük: Resmi Tarihten Kadın Tarihine*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992.

Yavuz, Hulûsi, "Mecelle'nin Tedvîni ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri," *Ahmed Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985; Bildiriler* içinde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul, 1986.

Yazgıç, Kamil, *Ahmet Mithat Efendi; Hayatı ve Hatıraları*, Tan Matbaası, İstanbul,1940.

Yerlikaya, İlhan, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, Van, 1994.

Zeman, Z. A. B. & Scharlau, Winfried B., *The Merchant of Revolution; the Life of Alexander Israel Helphand (Parvus) 1867-1924*, Oxford University Press, New York, 1965.

Zenkovsky, Serge A., *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Cambridge, 1960 (2. baskı, 1970).

Heyd, U., *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Lusac and Company, Londra, 1950.

Ziyad Ebüzziya, *Şinasi*, yayıma hazırlayan: Hüseyin Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

Zürcher, Erik Jan, *Milli Mücadelede İttihatçılık*, çev. Nüzhet Salihoğlu, Bağlam Yayınları, 1995.

Zürcher, Erik Jan, "Sabah al-Din", *Encyclopaedia of Islam* içinde, cilt: 8, 1995.

Zürcher, Erik Jan, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998 [*Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris & Co. Ltd Publishers, Londra, 1993].

YAZARLAR HAKKINDA

YAR. DOÇ. DR. MEHMET Ö. ALKAN
İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

EMİN ALPER
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
Enstitüsü

DOÇ. DR. MASAMI ARAI
Tokai Üniversitesi Batı Asya Araştırmaları Bölümü,
Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. SUAVİ AYDIN
Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Antropoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

RIFAT N. BALİ
Araştırmacı, Yazar

DR. OYA BAYDAR
Yazar

FOTİ BENLİSOY
Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü

STEFO BENLİSOY
İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
İnsan Bilimleri Bölümü

PROF. DR. FATMAGÜL BERKTAY
İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. HAMİT BOZARSLAN
EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales),
Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. GÖKHAN ÇETİNSAYA
Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

KAAN DURUKAN
Wisconsin Üniversitesi-Madison Tarih Bölümü,
Doktora Öğrencisi

ERDOĞAN ERBAY
Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. CEMAL KAFADAR
Harvard Üniversitesi Tarih Bölümü Osmanlı Türkiye
Araştırmaları, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. AYKUT KANSU
Ortadoğu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. İSMAİL KARA
Araştırmacı, Yazar

YAR. DOÇ. DR. M. ASIM KARAÖMERLİOĞLU
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
Enstitüsü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. KEMAL H. KARPAT
Wisconsin Üniversitesi-Madison Tarih Bölümü,
Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. CEMİL KOÇAK
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi,
Öğretim Üyesi

PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

ORHAN KOLOĞLU
Tarihçi, Gazeteci

PROF. DR. ŞERİF MARDİN
Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi,
Öğretim Üyesi

DR. CHRISTOPH K. NEUMANN
İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. CEMİL OKTAY
İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

BURAK ONARAN
Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü

PROF. DR. İLBER ORTAYLI
Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu
Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

NICOLE A.N.M. VAN OS
Leiden Üniversitesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi,
Öğretim Üyesi

BARIŞ ALP ÖZDEN
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp
Tarihi Enstitüsü

PROF. DR. JALE PARLA
İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Öğretim Üyesi

CENK REYHAN
Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Tarih Bölümü

YAR. DOÇ. DR. SELÇUK AKŞİN SOMEL
Bilkent Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler
Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

DR. A. GÜN SOYSAL
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
Enstitüsü, Öğretim Görevlisi

PROF. DR. ZAFER TOPRAK
Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi
Enstitüsü, Öğretim Üyesi

PROF. DR. METE TUNÇAY
İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

KEREM ÜNÜVAR
Editör, Birikim Yayınları

PROF. DR. FÜSUN ÜSTEL
Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Fransızca Kamu Yönetimi, Öğretim Üyesi

DOÇ. DR. ARUS YUMUL
İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

Dizin

12. Yüzyıl, 253
13. Yüzyıl, 227, 228
16. Yüzyıl, 89
17. Yüzyıl, 33, 34, 348
18. Yüzyıl, 37, 38, 40, 41, 74, 90, 163, 198, 217, 227, 277, 291, 330, 331, 340, 348, 377, 383
19. Yüzyıl, 24, 29, 30, 38, 42, 45, 54, 55, 56, 66, 86, 88, 93, 158, 159, 162, 198, 199, 223, 235, 241, 245, 252, 265, 279, 289, 291, 293, 295, 296, 322, 332, 337, 339, 340, 348, 350, 354, 363, 364, 368, 377, 378, 380, 381, 382, 385
20. Yüzyıl, 24, 99, 158, 159, 163, 165, 200, 205, 208, 241, 252, 277, 282, 289, 295, 304, 316, 350, 351
31 Mart Vakası, 148, 167, 395, 396
93 Harbi, 271

A

Abbasiler, 27, 329
ABD 51, 349
Abdullah Cevdet, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 110, 112, 118, 137, 153, 235, 350
Abdullatif Suphi Paşa, 44
Abdurrahman Sami Paşa, 44
Abdurrahman Şeref, 52
Abdülaziz (Padişah), 51, 62, 63, 64, 68, 70, 79, 227, 273, 274, 396
Abdülhak Hamit, 52
Abdülhak Şinasi, 145
Abdülhamit II (Padişah), 21, 39, 40, 50, 51, 52, 53, 63, 80, 81, 84, 87, 102, 105, 107, 114, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 130, 131, 140, 144, 146, 147, 148, 154, 172, 182, 203, 217, 226, 227, 228, 229, 242, 250, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 294, 297, 370, 372, 380, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 394, 396, 397, 400
Abdülmecid (Padişah), 144, 146, 273, 370
Açe-Sumatra, 266
Adalet, 32, 33, 47, 86, 89, 105, 176, 218, 259, 287, 294, 317, 318, 363, 378
Adaletnameler 33
Adana, 149
Adem-i Merkeziyet, 64, 134, 143, 150, 153, 154, 156, 162, 163, 165, 363, 372, 375
Adem-i Merkeziyetçilik, 148, 190
Adıvar, Adnan, 315
Adıvar, Halide Edip, 316, 399
Adliye Nezareti, 135, 138, 193
Afyonkarahisar, 203
Agop Kazazyan, 364
Ahlâk Risalesi, 94, 384, 386
Ahlâk, 24, 28, 67, 122, 134, 176, 209, 221, 222, 229, 249, 260, 261, 263, 282, 293, 313, 329, 384, 388, 400
Ahlâk-ı Ala, 25, 33
Ahmad, Feroz, 145
Ahmed Agayef, 112, 113
Ahmed Lütfi, 83
Ahmed Resmî Efendi, 40, 92
Ahmed Samim Bey, 149
Ahmed Şefik (ayr. bkz. Mithat Paşa), 60
Ahmedî, 23
Ahmet Ağaoğlu, 132, 154, 183, 188, 191, 199, 202, 203, 205, 206, 207, 211, 212
Ahmet Cevat, 177, 178
Ahmet Cevdet Paşa, 39, 41, 83, 84, 85, 86, 87, 100, 101, 242, 256, 266, 271, 272
Ahmet Emin, 313
Ahmet Ferit, 194
Ahmet III (Padişah), 392
Ahmet Mithat Efendi, 107, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 199, 224, 225, 226, 230, 231, 233, 268, 281, 283, 289, 294, 313
Ahmet Naim Bey, 191, 237
Ahmet Resmi Efendi, 40
Ahmet Rıza Grubu, 119
Ahmet Rıza, 108, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 128, 145, 147, 151, 153, 202, 215, 217, 218, 279, 297, 314
Ahmet Şuayb, 220, 221, 282, 285, 286, 287, 290, 291, 293
Ahmet Vefik Paşa, 106
Ahrar Fırkası, 110, 111, 147, 148, 149

Ahreweiler, H., 31, 34
Aile Yasası, 135
Akatlar, 182
Akçura, Yusuf, 113, 128, 131, 132, 133, 134, 145, 180, 181, 182, 194, 195, 196, 197, 197, 211, 213, 305, 380
Akdeniz, 246
Akif (Mehmet Akif), 240, 249, 251
Akkoyunlu Devleti, 26
Akseki, Ahmet Hamdi, 237, 239
Alangu, Tahir, 187
Alcott, Louisa May, 350
Alembert, 217
Alevi, 319
Alexander Herzen, 365
Alexandr III, 387
Alexandr Ipsilanti II, 362
Ali Canip, 184, 185, 399
Ali Fahri, 120, 123
Ali Kemal Bey, 113, 180
Âli Paşa, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 77, 84, 93, 102, 104, 155, 172, 269, 273
Ali Suavi, 47, 48, 49, 73, 77, 132, 144, 250, 267, 391, 396
Ali Şefkati, 117
Alimcan İbrahimof, 204, 205, 207, 208
Alliance Universelle Israelite, 366
Almanca, 126, 307
Almanya, 19, 114, 126, 127, 163, 169, 178, 182, 188, 236, 295, 304, 307
Alyans Okulları, 366
Amalthia Dergisi, 372
Amele Gazetesi, 298
Amerika Birleşik Devletleri, 158, 159, 169
Amerika, 29, 236
Amerika'da Demokrasi, 29
Aminacılar, 376
Anadolu Solculuğu, 307
Anadolu Solu, 308
Anadolu Türkleri, 31
Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti, 142
Anadolu, 23, 83, 103, 120, 124, 136, 138, 142, 161, 184, 185, 190, 204, 228, 270, 271, 298, 305, 306, 314, 363, 366, 367, 390, 397, 401
Anakronizma, 21
Analitik, 26
Anarşist, 39
Anarşizm, 19, 99, 122, 378
Anayasacılık, 19, 117, 154
Ancien Regime, 176
Ang Dergisi, 208, 211
Anglo-Sakson Toplum, 108
Anglo-Sakson, 123, 126, 150, 154, 158
Ankara, 148, 234, 306, 307, 308, 314, 376
Ansiklopedici, 48
Ansiklopediciler, 362
Ansiklopedizm, 44, 99
Anuşirvan (İran Hükümdarı), 23
Araba Sevdası, 281
Arabistan, 39, 57, 267
Arai, Masami, 180, 196
Arap Milliyetçiliği, 118
Arap Ulusçuluğu, 133
Arap, 20, 25, 111, 113, 178, 191
Arapça, 60, 178, 183, 185, 193, 200, 262, 312
Araplar, 58, 113, 134, 271, 390, 399
Ararat Cemiyeti, 364
Ardahan, 274
Aristokrasi, 43, 157, 161, 292, 373
Aristoteles (Aristo),17, 23, 33, 36, 41, 219
Arkeoloji, 20
Armenakan Partisi, 297
Arnavut Ayaklanması 132
Arnavut Milliyetçiliği, 145
Arnavutlar, 121, 271, 390, 399
Arnavutluk, 83, 107, 391, 398
Arşak Çobanyan, 364
Asabiyye, 38
Asaf Nafi, 220
Âsafname, 27, 38
Asakir-i Mansure-i Muhammediye, 237
Asimilasyon Sorunu, 195
Asimilasyon, 366
Asker Aileleri Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, 345
Askeri Rüştiye, 314
Askeri Tıbbiye, 197
Askeri, 20, 37, 38, 40, 73, 134, 253
Asr-ı Saadet (Altın Çağ), 249
Asya, 37, 47, 51, 331, 397
Aşıkpaşazâde, 32
Aşiretler Mektebi, 390
Aşiyan, 229, 230
Atalay, Besim, 192
Atalet-i Fikriyye, 113
Atatürk, 139, 173, 193, 205, 277, 401
Ataullah Bayezidof, 200
Atina Cumhuriyeti, 158
Atina Üniversitesi, 368
Atina, 370, 373, 376
Atinalıların Devleti, 17
Avrupa Risalesi, 40, 225
Avustralya, 267
Avusturya, 37, 40, 41, 59, 63, 67, 71, 91, 93, 98
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, 115, 169
Ayanlık, 39
Ayasofya Camii, 28, 256, 261
Ayaz İshaki, 199
Aydemir, Şevket Süreyya, 204
Aydın, 91, 92, 96, 99, 102, 103, 114, 115, 117, 123, 131, 150, 154, 157, 180, 188, 197, 203, 206, 213, 239, 243, 244, 253, 263, 297, 303, 306, 311, 320, 322, 338, 363, 371, 380, 383
Aydınlanma, 132, 151, 163, 172, 210, 281, 284, 287, 337, 349
Aydınlanmacı, 96
Aydınlanmacılık, 90
Aydınlar Ocağı, 319
Aydınlık, 307, 308
Ayni, Mehmet Ali, 237
Ayrılıkçılık, 54, 64, 68, 88, 98, 103, 105, 119, 184
Ayrımcılık, 93
Azerbaycan, 199, 201, 202, 203, 205, 209, 305, 317
Azınlık Hakları, 226
Azınlık, 107, 164, 191
Azınlıklar, 266
Aziz El-Mısri, 135
Azmi Bey (Polis Müdürü), 305

B

Babanzade Ahmed Naim, 237
Bâbıâli Baskını, 127
Bâbıâli, 60, 64, 68, 77, 81, 84, 88, 92, 96, 112, 266, 268,

273, 274, 285, 370
Babinger, 30
Bağdat Demiryolları, 145
Bağdat, 61, 63, 95, 175
Bağımsızlık Savaşı, 181
Bahaeddin Şakir (Dr) 124, 127, 128, 153, 279
Bahriye Mektebi, 286
Bakü, 199, 202, 306
Balkan Halkları, 41
Balkan Krizi, 63
Balkan Savaşları, 112, 114, 131, 132, 133, 177, 188, 189, 203, 213, 345, 351, 365, 375, 394, 397, 398
Balkanlar, 60, 94, 125, 266, 274, 297, 304, 366, 371, 393
Basın, 285, 304, 343
Basiret Gazetesi, 224, 265
Basra, 61
Başkurt, 201
Batı, 23, 32, 36, 40, 43, 44, 47, 50, 51, 52, 71, 77, 81, 90, 100, 101, 104, 119, 123, 125, 132, 136, 137, 145, 160, 172, 182, 194, 224, 227, 233, 246, 248, 265, 266, 273, 274, 278, 283, 296, 297, 306, 308, 318, 328, 336, 340, 349, 364, 381
Batıcı, 41, 230
Batıcılık, 28, 41, 232, 277
Batılılaşma, 23, 27, 28, 40, 99, 115, 171, 188, 194, 195, 205, 223, 224, 229, 234, 278, 280, 319, 356
Batılılık, 48
Baytar Mektebi, 118
Bayur, Yusuf Hikmet, 316
Bedevi, 39, 113
Bedeviyet, 56
Belçika, 169
Belgrad, 104
Benaroya, Avram, 298, 365
Bentham, Jeremy, 154
Bereketzade İsmail Hakkı Efendi, 264
Bergson, 221, 311
Berlin Antlaşması (1878), 270, 297, 370
Berlin, 41, 307
Beşair, 231
Beşir Fuat, 173, 216, 217, 233, 284, 387
Beyannami-i Umumi, 119
Beynelmilel İşçiler İttihadı, 298, 308
Beyoğlu, 40, 363
Bichat, 221
Bilgegil, M. Kaya, 214
Bilgi Mecmuası, 202, 305, 311
Bilim Fetişizmi, 252
Bingazi, 178
Bir Ölünün Defteri, 285
Bireyciler, 320
Bireycilik, 29, 150, 205, 314
Bireysel, 160
Bireysellik, 110, 340
Birinci Dünya Savaşı 134, 137, 139, 163, 188, 212, 213, 219, 272, 277, 299, 301, 305, 307, 311, 313, 317, 321, 339, 351, 389, 395, 397, 400
Bismarck, 295
Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar, 30
Bizans Sonrası Bizans, 30
Bizans, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 298
Bleda, Mithat Şükrü, 128
Boğaziçi, 154
Boğdan, 41
Bolayır, Ali Ekrem, 282
Bolşevik, 297, 307
Bolşevikler, 304, 321
Bolşeviklik, 303
Bolşevizm, 304
Bonald, Louis De, 158, 159, 161
Bonapartist, 117
Bosna, 83, 398
Bosna-Hersek, 62
Boşanma, 135
Boşnak Şerife, 397
Botsis (Yüksek Komiser), 376
Bougle, Emile, 311, 312
Bourgeois, Leon, 313
Bourget, Paul, 220
Bousios, 375
Bozdoğan Kemeri, 303
Bölücü, 113
Brezilya, 218
Britanya, 188
Bruhl, Levy, 311
Brüksel, 60
Buhara, 182
Buisson, Ferdinand, 313
Bukrat (Hipokrates), 23
Bulgar Eksarhlığı, 369
Bulgar Sosyal Demokrat İşçi Partisi, 297
Bulgar, 20, 123, 212
Bulgarca, 131, 365
Bulgarcılar, 211
Bulgarcılık, 199
Bulgaristan, 41, 60, 70, 83, 119, 274, 297
Bulgarlar, 41, 71, 114, 172, 186, 187, 201, 296, 297, 363, 398
Burjuva, 150, 152, 162, 278, 280, 296, 308, 309, 335, 349
Burjuvazi, 90, 119, 133, 148, 292, 298, 325, 364, 375
Bursa Fethi, 32
Busbec, 30
Büchner, Ludwig, 382
Bürokrasi, 61, 68, 78, 97, 100, 115, 125, 272, 285, 329, 379, 381
Büyük Britanya, 158, 160
Büyük İskender (Kral), 23

C

Calinus (Galen), 23
Carbonari Derneği, 46
Ceditçiler, 206
Ceditçilik, 197, 198, 199
Celal Nuri, 235
Celâl üd-din Devvani, 86
Celaleddin Harzemşah, 228
Cemaat, 19, 90, 91, 92, 96, 97, 106, 107, 109, 112, 134, 160, 162, 166, 243, 256, 323, 362, 363, 379
Cemal Paşa, 128
Cemaleddin Velidi, 208, 209, 210
Cemiyet-i İlmiye , 384
Cemiyet-i İnkılâbiye, 147
Cemiyetler Kanunu, 167, 344
Cenab Şahabettin, 282
Ceneviz Surları, 40
Cenevre Grubu, 119
Cenevre, 98, 117, 120, 297, 301, 365
Cengiz Han, 112, 113, 207
Cengizîler, 26
Ceride-i Felsefe, 366
Cevdet Paşa (ayr. bkz. Ahmet Cevdet ...), 38, 48, 62
Cevdet Paşa Tarihi, 40
Cezayir, 178, 398

Chardin (Seyyah), 37
CHF, 136, 141
CHP, 326, 401
Cihan Dergisi, 281
Cihat, 270, 400
Cinsellik, 28
Code Civil, 101
Cohen, Moses (ayr. bkz. Tekinalp), 114
Colbert, 294
College de France, 202
Comte de Chambord, 159, 163
Comte, Auguste, 120, 121, 122, 143, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 310, 311, 314, 328, 382
Condorcet, 350
Constitüsyon Kanunu, 65, 70
Coulanges De, Fustel, 292, 382
Courrier d'Orient, 45
Cumhuriyet Devrimleri, 20
Cumhuriyet Halk Partisi, 322
Cumhuriyet, 204
Cumhuriyet17, 21, 42, 63, 71, 128, 129, 136, 139, 140, 143, 144, 158, 165, 167, 168, 169, 175, 176, 178, 184, 193, 194, 205, 206, 232, 236, 237, 248, 250, 272, 273, 289, 296, 306, , 308, 309, 311, 312, 319, 325, 326, 329, 333, 348, 351, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 382, 394, 401

Ç

Çağdaşlaşma, 136
Çağman, Ergin, 39
Çamlıca, 154
Çantay, Hasan Basri, 240
Çarlık Rusyası, 320, 321
Çekoslavakya, 149
Çelebi Mehmet (Padişah), 28
Çelik, Hüseyin, 47, 245
Çerkez Ethem Ayaklanması, 304, 306
Çerkezler, 185, 271, 399
Çırağan Sarayı Vak'ası, 144
Çin Duvarı, 59
Çin, 56, 182, 266, 267

D

D'azeglio, 43
Dahiliye Nezareti, 281
Daire-i Adliye, 33
Danıştay, 20, 344
Darülfünun, 114, 135, 175, 202, 219, 229, 293, 310, 311, 314, 341
Darülmuallimat, 175
Darülmuallimin, 170
Darüşşafaka, 175
Darwin (Charles), 219, 311
Darwinizm, 101, 152, 187
Daşnaklar, 297
Davison, Roderic, 145
Dayanışma, 38, 123, 324, 329, 349
Decadence, 283
Değmer, Şefik Hüsnü, 308
Delbet, M., 215
Deli Hamit Bey, 306
Demokrasi, 20, 48, 225, 296, 309, 314, 323
Demokrat Parti, 155
Demokratikleşme, 116
Demokratikleştirilme, 243
Demolins, Edmond, 108, 143, 150, 151, 152, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 164
Denais, Joseph, 145
Dersaadet Idadisi, 285
Dersaadet Ticaret Odası Mecmuası, 294
Derviş Vahdeti, 396
Descamps, Paul, 143, 150, 152
Despotizm, 96, 118, 145, 384
Despotluk, 51
Devellioğlu, Ferit, 263
Devlet – Politeia, 17
Devlet Ebed-Müddet, 129
Devlet Sosyalizmi, 163
Devlet, 19, 24, 38, 39, 43, 46, 51, 53, 54, 55, 58, 63, 64, 65, 68, 70, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 86, 89, 92, 93, 97, 109, 120, 122, 126, 127, 128, 129, 131, 140, 141, 149, 151, 156, 158, 159, 163, 168, 210, 211, 217, 221, 237, 238, 243, 254, 259, 265, 271, 274, 278, 279, 291, 295, 310, 313, 316, 319, 320, 321, 322, 328, 329, 331, 378, 380, 381, 387, 395, 399
Devletçilik, 19, 136
Devlet-i Aliyye, 55, 60, 271
Devrim, 117, 130, 145, 153, 156, 161, 162, 163, 184, 197, 275, 277, 278, 287, 288, 290, 293, 304, 323
Devrimcilik, 307
Diderot, 217
Diehl, 30
Difai Partisi, 202
Diktatorya, 127
Dimitri Cantimir, 41
Dino, Güzin, 223
Divan-ı Hümayun, 250
Diyalektik Tarih, 29
Diyarbekir, 314
Diyojen, 372
Doğu Akdeniz, 37
Doğu Dilleri Okulu, 202
Doğu Halkları Kurultayı, 305
Doğu, 23, 36
Doğu-Batı Sentezi, 225
Donanma Cemiyeti, 347
Dorotheos (Patrik Vekili), 376
Dönmeler, 298
Dragoumis, Ion, 373
Draper, John, 231
Dumont, Paul, 365
Durkheim, Emile, 114, 143, 216, 220, 221, 222, 311, 312, 313, 314, 315, 324, 325, 328, 332, 382
Duru, Kazım Nabi, 128
Düsap, Srpuhi, 365
Düşünce Akımları, 19
Düyunu Umumiye, 220, 274, 275
Düzen Egemenliği, 31

E

Ebubekir Ratib Efendi, 92, 93
Ebuzziya Tevfik, 46, 338
Ecole Des Roches, 160
Edebiyat, 83, 85, 280, 282, 283, 286, 287, 288, 289, 363, 399
Edebiyat-ı Cedide, 282, 283, 285, 288, 289, 290
Edirne, 61, 219
Edward VII (Kral), 126
Eflak, 41, 367
Eflatun, 23
Ege Adaları, 109
Ege, 246, 298
Ege, Nezahat Nurettin, 143, 157
Eğitim, 47, 50, 52, 59, 70, 77, 90, 97, 99, 101, 110, 112, 113, 125, 135, 155, 194,

198, 202, 230, 271, 273, 275, 287, 313, 339, 340, 341, 343, 344, 363, 368, 369, 379, 380, 385, 387, 396, 399
Ehl-i Sünnet, 242
Ekim Devrimi, 307, 321
Ekim Manifestosu, 197
Eklektisizm, 99, 316
Ekonomi Politik, 294, 295
El Ahd, 135
El Hac Ali Paşa, 40
Elazığ, 98
Elit, 72, 102, 112, 122, 246, 377, 379
Elitler, 101
Elliott, Sir Henry, 51
Elmalılı Hamdi Yazır, 222, 237, 258, 259
Emeviler, 249, 257, 258
Emin Arslan, 118
Emin Bülent, 194
Emmanuilidis, 375
Emperyalizm, 158, 182, 272, 331
Emrullah Efendi, 311
Encümen-i Daniş, 83
Engels, Friedrich, 297
Engizisyon, 232
Entelijensiya, 144
Entelektüel, 246
Enternasyonal(izm), 297, 363
Entrika, 48
Envar-ı Zekâ Dergisi, 216
Enver Paşa, 124, 126, 128, 185, 305
Epistemolojik, 38
Erbakan (Necmettin), 235
Erenköy, 154
Erkul, Ali, 144
Ermeni Devrimci Federasyonu, 297
Ermeni Kadınlar Terakki Derneği, 365
Ermeni Millet Nizamnamesi, 297
Ermeni Olayları, 119
Ermeni Tehciri, 127, 128, 188
Ermeni, 20, 53, 90, 123, 178
Ermenice, 131, 297, 363
Ermeniler, 93, 114, 121, 138, 296, 297, 363, 369, 370, 371
Erozan, Celal Sahir, 282
Ersoy, Mehmet Akif, 197, 289
Ertuğrul, Ismail Fenni, 237
Erzurum, 148
Esad Efendi, 236
Esnaf, 134, 141
Eşitlik, 20, 39, 59, 69, 91, 92, 96, 105, 107, 166, 174, 180, 247, 254, 277, 335, 349, 352, 372, 384
Eşitsizlik, 313
Ethem Nejat, 306, 307
Ethniki Amina, 375, 376
Etibank, 308
Etni, 41
Etnik, 49, 90, 91, 98, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 118, 123, 125, 126, 131, 132, 208, 213, 298, 330, 371, 374, 378
Etnisite, 200
Evkaf Nezareti, 135
Evliya Çelebi, 37
Evrim, 322, 377

F

Faiz Bey, 149
Farabi, 33
Fardis, D., 372
Farsça, 60, 183, 185, 200
Fas, 267
Fatih Camii, 175
Fatih Sultan Mehmet (Padişah), 26, 27
Fatma Aliye Hanım, 224
Faydacılık, 313
Fazıl Mustafa Paşa, 396
Fazlurrahman, 251, 252
Federalist, 123
Federalizm, 65, 119
Felâtun Bey ve Râkım Efendi, 171, 230
Feminizm, 19, 20, 335, 336, 338, 348, 349, 350, 352, 356
Fenelon, 340
Fenni, Ismail, 222
Feodal Düzen, 157, 199
Ferdi ve Şürekası, 285
Fethi Naci, 223
Fetva, 25
Feyzi Paşa, 101
Feyz-i Sıbyan Rüşdiyesi, 285
Fıkıh, 25, 101, 111, 193, 254, 256, 257
Filibe, 178
Filibeli Ahmed Hilmi (Şehbenderzade), 237, 242, 250
Filistin, 114
Findley, Carter, 174
Fontanelle, 340
Fotiadis, Ioannis, 371
Fouillee, Alfred, 185, 313, 315, 323
Fournier, 311
Franklar, 188
Fransa Sefaretnamesi, 40
Fransa, 38, 41, 45, 48, 57, 63, 68, 71, 91, 113, 114, 118, 128, 147, 151, 155, 156, 160, 161, 163, 165, 169, 178, 179, 188, 197, 216, 220, 267, 277, 285, 287, 292, 301, 308, 313, 335, 336, 350, 363
Fransız Akademisi, 311
Fransız Devrimi (ayr. bkz. ...İhtilali), 93, 117, 120, 142, 158, 159, 161, 277, 283, 287, 288, 289, 338, 395, 398
Fransız İhtilali (1789), 40, 41, 88, 128, 254, 256, 316, 391
Fransızca, 60, 64, 83, 121, 131, 144, 174, 202, 214, 215, 220, 311, 318, 323, 340
Fransızlar, 126, 243
Fuat Paşa, 54, 55, 57, 58, 60, 64, 65, 69, 70, 71, 77, 93, 102, 104, 172
Fuat Sabit, 194
Fuat Şemsi Bey, 240

G

Galata, 40
Galatasaray Sultanisi / Lisesi, 120, 219, 229
Galland, Antoin, 38
Galliler, 188
Gambetta, 287
Gayrimüslim 59, 64, 65, 68, 88, 89, 90, 91, 92, 97, 102, 106, 107, 112, 114, 115, 119, 166, 176, 179, 191, 235, 253, 254, 255, 257, 265, 266, 309, 355, 362, 367
Gaziz Gubeydullin, 211, 212
Gelenek, 25, 29, 35, 44, 48, 51, 56, 68, 71, 72, 74, 77, 85, 89, 90, 91, 92, 94, 122, 128, 129, 130, 133, 139, 156, 163, 167, 192, 198, 206, 226, 227, 228, 232, 233, 237, 242, 249, 252, 289, 290, 315, 335, 346, 372, 374, 384

Gelibolulu Mustafa Âli, 26, 27, 38
Gemeinshaft, 317
Gence, 202
Genç Kalemler, 181, 183, 184, 185, 192, 311
Genç Osmanlılar, 396
George, Lloyd(Britanya Başbakanı), 376
Georgeon, François, 154, 197
Geri, 65
Gerici, 40, 208, 213
Gericilik, 309
Germanos (Patrik), 375
Giampetri, 45
Gibbon, 30
Gide, Charles, 312, 313
Girişimcilik, 160, 161, 165, 293
Girit İsyanı, 104, 119
Girit Sorunu, 374
Girit, 63, 178, 298, 376, 398
Goncourt, Edmond de, 216
Gotlar, 188
Gökalp, Ziya, 113, 114, 127, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 143, 181, 185, 186, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 204, 216, 221, 222, 272, 290, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 399
Gövsa, İbrahim Alaettin, 151
Grand Orient Locası, 371
Gregor (Patrik), 362
Grignon Ziraat Okulu, 120
Guyo-Daubes, 101
Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) (ayr. bkz. Tanzimat Fermanı), 19, 91, 93, 94, 96, 104, 166, 180, 254, 329
Gülnihal, 227
Gümülcine, 178, 398
Günaltay, Şemsettin, 192, 237, 244

H

Habsburg, 26
Haçatur Malumian, 147
Hadi Atlasi, 199, 204
Hädimu Haremeynü'ş-şerifeyn, 89
Hakikat Pençesi, 284
Hakimiyet-i Milliye, 204
Hakkı Behiç, 177, 304
Halet Efendi, 40
Halide Salih, 216
Halil Bey (Dahiliye Nazırı), 131
Halil Ganem, 118
Halil Şerif Paşa, 54, 105
Halim Sabit (Şibay), 196, 313
Halk Fırkası (CHP), 309
Halka Doğru, 202
Halkçılık, 139, 283, 311, 314, 322, 323, 324, 325, 333
Halli Şerif Paşa, 69
Hamdullah Suphi, (Tanrıöver)194
Hammer, 232
Hanedan, 30, 85, 98, 102, 156, 242, 248, 284
Hanefi, 101
Hanımlara Mahsus Gazete, 343
Harb Mecmuası, 202
Harbiye Yüksek Mektepler İttihadı, 147
Harbiye, 117, 118
Harf Devrimi, 401
Hariciye Nezareti, 285
Harp Akademileri, 20
Hasan Fehmi Bey, 149
Hasan Hamit, 312
Hasan Mellah, 170
Hasan Tahsin, 303, 312
Haver Mecmuası, 216
Hayal İçinde, 283
Hayat ve Kitaplar, 221
Hayat, 202
Hayrettin Paşa, 370
Hayrullah Efendi (Şeyhülislâm), 62
Heackel, Ernest, 382
Hegel, 292, 316
Helenistik, 23
Helenler Dünyası, 36
Helenler, 41
Helen Politik Birliği, 374
Helenizm, 41, 373
Helenotomanizm, 373
Helpfand, Alexander Israel (Parvus Efendi), 304
Helvetius, 120
Hersek İsyanı, 105
Hınçaklar, 365
Hınçakyan Partisi, 297, 365
Hıristiyanlar, 59, 68, 69, 70, 104, 109, 210, 266, 393
Hıristiyanlık, 87, 232, 340, 348, 362
Hıyanet-i Vataniye Kanunu, 308
Hızr-ul Mülük, 38
Hicaz, 89, 271
Hicri Bey (Dr), 149
Hikmet, 202
Hilafet, 24, 118, 242, 243, 248, 253, 257, 258, 260, 267, 269, 271, 390
Hindistan, 155, 234, 254, 267, 270
Hint Kültürü, 33
Hint, 23
Hiyerarşi, 32, 51, 77, 259, 263, 369, 381
Hizmet Gazetesi, 284, 285, 286
Hobbes (Thomas), 86
Hollanda, 267
Hugo, Victor, 229
Hukuk-u İdare, 293
Hume, David, 154
Hunlar, 393
Huysmans, Joris-Karl, 283
Hürriyet ve İtilaf Fırkası, 110, 111, 112
Hürriyet, 48, 104
Hüseyin Avni Paşa, 62
Hüseyin Cahit (ayr. bkz. Yalçın, ...), 147, 154
Hüseyin Fikret, 194
Hüseyin Hezarfen Efendi, 38
Hüseyin Hilmi (İştirakçi), 299, 300, 301, 302, 303
Hüseyin Kazım, 220
Hüseyinzade Ali (Turan), 118, 197, 202, 317
Hz. Adem, 250
Hz. Ebubekir, 258
Hz. Muhammed, 113, 193, 388
Hz. Nuh, 391, 392

I

Iorga, Nicolas, 30, 36
Irak, 61, 89
Irkçılık, 56, 378
Irksal, 113
Islahat Fermanı (1856), 19, 68, 91, 96, 100, 103, 104, 107, 116, 166, 168, 253, 254, 255, 265, 369, 382, 384
Islahat Layihaları, 39
Islahat, 19, 20, 25, 27, 37, 38, 39, 40, 237, 243, 253, 272, 277

Islahatçılık, 27
Isnard, 101
Israel, Bohor, 366

İ

İ'la-yı Kelimetu'llah, 215
İbn Heysem, 24
İbn Rüşd, 24
İbn Sina, 24
İbn Suud Ailesi, 39
İbn-i Haldun, 25, 38, 40, 85, 144
İbn-i Halduncu, 38
İbrahim Edhem Paşa, 70
İbrahim Müteferikka, 26
İbrahim Şinasi (ayr. bkz. Şinasi), 214, 215, 224
İbrahim Temo, 98, 110, 118, 124
İbret, 50, 51
İctimaiyyat Mecmuası, 311
İç Asya Siyaset Kültürü, 26
İçtihad, 98, 112, 115, 366
İdeoloji, 29, 32, 42, 45, 47, 50, 55, 76, 82, 88, 89, 103, 115, 126, 127, 129, 131, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 154, 156, 158, 161, 163, 177, 179, 196, 235, 239, 241, 243, 279, 288, 302, 311, 313, 332, 355, 357, 377, 378, 379, 380, 383, 385, 389
İdil-Ural Bölgesi, 198, 199, 200
İdrak Gazetesi, 300
İdris-i Bitlisi, 26
İfham, 305
İhkak-ı Hak, 48
İhtilal, 27, 76, 124, 127
İhtilalci Askerler Cemiyeti, 147
İhtilalciler, 43
İhya, 130
İkdam Gazetesi, 302
İkinci Dünya Savaşı, 139, 298
İklimler Teorisi, 151
İktisadiyyat Mecmuası, 311
İktisat, 52, 59, 114, 133, 134, 137, 140, 176, 233, 285, 305, 322, 325
İleri, 65
İlerici, 40, 232
İlerleme, 19
İlerlemecilik, 96
İlm-i İctima (ayr. bkz. Science Sociale), 143, 150, 152, 154, 163
İlm-i İktisad, 285, 293, 295
İlmiyye, 47, 255
İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, 223
İnalcık, Halil, 26
İncil, 89
İngiliz Muhipleri Cemiyeti, 98, 102, 103
İngilizce, 155
İngilizler, 98, 203, 242, 314
İngiltere, 57, 63, 71, 79, 91, 96, 152, 154, 155, 159, 162, 243, 267, 292, 350
İnhitat, 27
İnsan Hakları Bildirgesi, 291
İnsan, 204
İnsaniyet, 301
İntihab-ı Mebusan Kanunu, 167
İran, 23, 89, 204, 229, 234, 276, 278, 297, 317, 401
İrtica, 235, 237, 396, 397
İshak Sükûti, 98, 128
İskendernâme, 23
İslâm Aleyhtarlığı, 123
İslâm Birliği, 246, 254, 267
İslâm Bolşevizmi, 304
İslâm Çağı, 37
İslâm Dünyası, 24, 25, 166, 182, 234, 236, 238, 241, 242, 244, 252, 253, 254, 256, 260, 261, 262, 263, 264
İslâm Hukuku, 25, 198
İslâm İhtilal Cemiyetleri İttihadı, 302
İslâm Kalkınma Teşkilatı, 235
İslâm Kardeşliği, 105
İslâm Mecmuası, 133, 181, 192, 194, 202, 311, 324, 329
İslâm Medeniyeti, 24
İslâm, 23, 39, 49, 55, 57, 59, 68, 69, 70, 100, 106, 122, 133, 135, 140, 172, 191, 192, 193, 210, 215, 218, 224, 234, 238, 239, 242, 251, 260, 265, 271, 274, 307, 340, 341, 390, 392, 399, 400
İslâmcı, 23
İslâmcılar, 204, 236, 237, 243, 259, 317
İslâmcılık, 20, 21, 28, 50, 56, 112, 115, 123, 132, 137, 206, 235, 236, 251, 253, 255, 277, 319, 378, 392
İslâmi Cihat, 89
İslâmi Devlet, 135
İslâmiyet, 64, 87, 139, 211, 212, 228, 231, 232, 235, 250, 299, 303, 386, 389, 393, 395
İslâmiyette Feminizm Yahut Alem-i Nisvan'da Musavat-ı *Tamme* 1326, 335
İslâmlaşmak, 317
İslâmlık, 190
İsmail Cezmi, 174
İsmail Gaspıralı, 196, 197, 198, 200
İsmail Hakkı (Arap), 306, 307
İsmail Kemal Bey, 108
İsmail Safa, 399
İspanya, 19, 27, 295
İsrailiyat, 250, 252
İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi, 90
İstanbul Üniversitesi, 20, 204
İstanbul, 34, 45, 47, 48, 50, 51, 60, 62, 64, 98, 118, 120, 123, 124, 131, 132, 145, 147, 181, 183, 195, 197, 199, 202, 203, 212, 218, 220, 226, 245, 247, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 314, 337, 363, 373, 376
İstanos Politikos, 38
İstibdat, 131, 145, 146, 147, 169, 193, 205, 227, 244, 259, 276, 316, 396
İstibşar, 231
İstihbarat, 48
İstikbâl, 117
İstiklal Mahkemesi, 138, 306
İstimâlet, 32, 33, 34
İsviçre Medeni Yasası, 139
İsviçre, 149, 169, 301
İş Kanunu, 141
İştirak, 300, 301, 366
İştirakçi Hilmi, 300
İtalya, 19, 43, 46, 63, 203, 236, 328
İtalyanca, 220
İtfaiye Teşkilatı, 20
İttifakı Hamiyet (Yeni Osmanlılar), 78
İttihad-ı Anasır, 111, 131, 132,

176, 178, 235, 255, 276
İttihad-ı İslâm, 124, 235, 236, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272
İttihad-ı Muhammedi, 396
İttihad-ı Osmanî Cemiyeti, 64, 98, 108, 118, 265, 269, 270
İttihat ve Terakki Cemiyeti, 98, 110, 112, 117, 118, 122, 124, 126 - 136, 138, 140, 142, 143, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 164, 183, 196, 197, 202, 203, 215, 217, 219, 221, 230, 255, 299, 305, 306, 314, 316, 317, 328, 329, 333, 355, 363, 365, 372, 382, 394, 396, 397, 398, 399
İttihatçılar, 134, 144, 297, 301, 306, 400
İttihatçılık, 129
İyileştirme, 19
İzmir Suikasti (1926), 136
İzmir, 63, 103, 148, 284, 299, 300, 362, 367, 376
İzzet Efendi, 314

J

Jakoben, 117
Janet, Paul, 222
Japonya, 74
Jeopolitik, 51
Jeune Turc, 202, 305
Jeune Turquie, 43, 44
Jin Gazetesi, 98
Journal des Debats, 202
Journal do Laborador, 365
Jön Türk Gazetesi, 199
Jön Türk Hareketi, 19, 65, 122, 123
Jön Türk Kongresi I, 109, 119, 120, 145, 153, 363, 372
Jön Türkler, 47, 51, 52, 53, 98, 102, 107, 114, 115, 116, 127, 138, 142, 145, 146, 147, 153, 180, 185, 186, 375, 380, 389, 394
Jurnal, 48, 63, 228
Jurnalcilik, 275

K

Kadın Hakları, 101
Kadınlar Dünyası, 346
Kadınlar, 135, 336, 338, 339, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 349, 351, 353, 365
Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, 136
Kadızadeliler, 39
Kadro, 204
Kafkaslar, 297
Kafkasya, 84, 178, 202, 212
Kahire, 98, 119
Kalemiye, 54
Kalkınma, 70, 109, 243
Kam, Ferid, 237
Kamil Paşa, 203, 275, 276
Kamu Hizmet Birimleri, 20
Kamusal Alan, 129, 168, 177, 358
Kamusal Hayat, 162
Kamus-ı Felsefe, 261
Kansu, Nafi Atuf, 164
Kant, 67, 388
Kanun-i Esasi, 70, 105, 106, 107, 108, 111, 130, 147, 149, 166, 167, 168, 172, 181, 259, 260, 297, 369, 385, 391, 396, 399
Kanunlaştırma, 166
Kaos, 393
Kapital, 366
Kapitalizm, 136, 159, 161, 163, 174, 209, 278, 292, 293, 296
Kapitülasyonlar, 109, 166
Kapriyel Noradukyan Efendi, 364
Kaptan Paşa Sebili, 40
Karabekir, Kazım, 306
Karadağ, 274
Karadağlılar, 172, 398
Karadeniz, 204
Karakışla, Yavuz Selim, 355
Karakol Cemiyeti, 136
Karaköy Kapısı, 40
Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, 289
Karatheodoris, A., 370
Karay, Refik Halit, 302
Kardeş Katli, 27
Karolidis, 375
Kars, 204, 274
Kasap, Theodor, 372
Kaspiy, 202
Kaşgar, 266, 267
Katerina II (Çariçe), 40
Katip Çelebi, 25, 26, 38, 40
Katolik Ermeniler, 41
Kautsky, Karl, 298, 304
Kayserili İsmail Hakkı, 305
Kazaklar, 198, 199
Kazan Türkleri, 198
Kâzım Nami, 183
Kemalettin (Şehzade), 371
Kemalist Tarih Yazımı, 138
Kemalist, 132, 136, 140, 141, 173, 314, 318
Kemalistler, 136, 139
Kemalizm, 129, 136, 138, 139, 140, 142, 366
Kent, 125, 126, 324, 353
Kerbela Hadisesi, 242
Kerensky, 307
Khalid, Adeeb, 206
Kıbrıs, 274
Kınalızâde Âli, 25, 33, 36, 38
Kırgız, 201
Kırım Savaşı, 91, 96, 270
Kırım, 84, 196, 198, 201
Kırk Yıl, 285
Kısas-ı Enbiya, 84, 242
Kıtlık, 125
Kızıl Elma, 318, 399
Kızılbaş, 28
Koca Sekbanbaşı Risalesi, 40, 377
Koçi Bey, 38, 40
Koidis, 375
Kollektivite, 44
Komintern, 305, 307, 308, 309
Komünist Manifesto, 297
Kongar, Emre, 143
Konstantinopolis Örgütü (Organosi Konstantinupoleos) 373, 374, 375
Kooperatifleşme, 295
Korais, Adamantios, 362
Korporasyon, 324, 325
Korporatizm, 328, 329
Kosmidis, 375
Koşulu Medresesi, 47
Kozmos, 393
Köprülü, Fuat, 30, 31, 190
Kösemihal, Nurettin Şazi, 143
Krikor Ağaton, 364
Krikor Odyan, 364
Kudüs, 131
Kuleli Askeri Tıbbiye İdadisi, 98
Kuleli Vak'ası, 384
Kuntay, Mithat Cemal, 244
Kuramsal Bilgi, 164
Kuran, Ahmed Bedevi, 145

Kureyş Kabilesi, 242
Kurtuluş Savaşı, 138, 148, 272
Kurtuluş, 307, 308
Kurumsallaşma, 139, 198, 221
Kutsal Şehir, 34
Kuzey Türkleri, 211
Küçük Asya, 31
Küçük Kadınlar, 350
Küçük Kaynarca Antlaşması (1774), 91, 198
Kültür Haftası, 204
Kürd Teavün, 314
Kürsü Sosyalizmi, 163
Kürt Teali Cemiyeti, 98, 103
Kürtler, 103, 138, 271, 390
Kütahya-Eskişehir Muharebeleri, 148

L

La Nouvelle Revue, 202
La Patrie Gazetesi, 119
La Science Sociale Dergisi, 157, 158, 163
La Solidaridad Ovradera, 365
Lacombe, Paul, 288
Lacombe, Pierre, 220
Ladino, 131
Laffitte, Pierre, 120, 215, 217
Laik, 90, 102, 114, 135, 164, 168, 291, 313, 362, 363, 372, 399
Laikleşme, 133, 195, 278
Laikleştirilme, 135, 139
Laiklik, 140, 291, 292, 333, 400
Laissez-Faire, 294
Lamarck, 382
Landau, Jacob M., 235
Latin Harfleri, 101
Latince, 41
Latinler, 188
Lavisse, 30
Lavoisier, 221
Layihalar, 38
Le Bone, Gustave, 102, 120, 315
Le Mettrie, 217
Le Play Okulu, 108, 149, 151
Le Play, Frederic, 108, 143, 159, 160, 161, 163, 164, 216, 310
Le Revue Occidentale, 120
Le Temps, 285
Lenin, 307
Lerner, 383
Letourneau, 101
Leunclavius, 30
Levi-Strauss, Claude, 31
Lewis, Bernard, 38
Lewis, George Henry, 216, 217
Liberal Demokratik Ramgavar Partisi, 364
Liberal, 20, 43, 48, 145
Liberalizm, 19, 43, 47, 49, 117, 141, 143, 145, 151, 154, 155, 156, 163, 277, 278, 279, 287, 288, 290, 294, 296, 301, 317, 320, 364
Library of Congress (Kongre Kütüphanesi / ABD), 51
List, Friedrich, 133, 294, 295
Littre, Emile, , 214, 217
Locke, John, 120, 154, 248, 349
Loncalar, 324, 325, 369
Londra Konferansı, 376
Londra, 48, 49, 60
Louis Philippe (Kral), 214
Louis XVI (Kral), 39, 43
Lovec, 83
Lozan Antlaşması, 123, 139
Lübnan Krizi, 104
Lütfi Paşa, 25, 27, 38
Lütfullah Bey, 146
Lütfullah Efendi, 144

M

Maarif Cemiyeti, 194
Maarif Nezareti, 135, 177, 185, 193, 281, 387, 391
Maarif Vekaleti, 312
Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (1869), 99, 179
Macaristan, 182
Macarlar, 393
Macchiavelli, 86
Magna Carta, 93
Mağrip, 19
Mahmud Celaleddin Paşa, 156
Mahmut II (Padişah), 46, 70, 88, 91, 93, 139, 180, 254, 370, 392
Mahmut Nedim(off) Paşa, 51, 54, 61, 62, 155, 275
Mahmut Paşa, 26, 144, 145
Mahmut Şevket Paşa Suikasti (1913), 299, 301, 305
Mahmut Şevket Paşa, 148
Mai ve Siyah, 285
Makedonlar, 296
Makedonya Sorunu, 125, 126
Makedonya, 125, 130, 270, 297, 368, 370, 373
Makedonya-Edirne Sosyal Demokrat Grupları, 297
Malta, 203, 220, 314
Malumat-ı Medeniye, 176
Mamulat-i Dahiliye İstihlaki Kadınlar Cemiyeti, 346
Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, 256, 261, 262, 263, 264
Manchester Okulu, 133
Maneviyat, 137
Mardin, Şerif, 54, 105, 152, 174, 236, 244
Marksizm, 365
Maruni, 41
Marx, Karl, 297, 366
Mason, 371
Materyalist, 101, 309
Materyalizm, 20, 216
Maupassant, Guy de, 216
Maurras, Charles, 163
Maverdî, 24
Mebadi-i İlm-i Servet-i Milel, 285
Mebruke Hanım, 397
Mecelle, 84, 101, 102, 256, 352
Mechveret, 215
Meclis-i Ayan, 371
Meclis-i Mebusan (Mebusan Meclisi), 62, 70, 106, 123, 127, 130, 278, 351, 391
Meclis-i Meşayih, 193
Meclis-i Umumi, 203
Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye, 60
Mecmua-i Fünûn, 56, 58, 384
Medeniyet, 178, 301
Medeniyet, 24, 26, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 67, 138, 211, 218, 241, 246, 252, 318, 328, 330
Medine, 57, 89
Megali İdea, 373, 375
Mehitaristler, 41
Mehmed Lütfi Efendi, 41
Mehmed Sabahaddin (ayr. bkz. Prens Sabahaddin), 143
Mehmed Şerif Efendi, 39
Mehmet Akif (Ersoy), 243, 272

Mehmet Ali Paşa (Kavalalı), 54
Mehmet Ali Tevfik, 194, 399
Mehmet Cavit, 285, 290, 293, 294, 295, 310
Mehmet Emin (Yurdakul), 194, 399
Mehmet Rauf, 282, 286, 290
Mehmet Reşit, 118
Mehmet Tevfik, 394
Meinecke, 127
Mekke , 89
Mekteb Dergisi, 283, 286
Mekteb-i Aliye, 182
Mekteb-i Harbiye, 154
Mekteb-i Mülkiye, 220, 281, 283, 285, 286
Mekteb-i Sultani, 229, 379, 390
Mekteb-i Tıbbiye, 98
Mektep, 208
Meleklerin Kanatları Altındaki Şehir, 34
Melkitler, 41
Mercani Nogay, 200
Merkezileşme, 162
Merkeziyetçilik, 92
Meşruiyet, 47, 100, 132, 172, 234, 253, 257, 259, 278, 292, 316, 373
Meşrutiyet, 19, 20, 42, 46, 64, 65, 70, 72, 92, 97, 98, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 124, 126, 127, 128, 133, 141, 147, 148, 152, 166, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 204, 210, 213, 229, 230, 253, 256, 258, 260, 272, 293, 294, 297, 299, 300, 306, 310, 313, 314, 317, 318, 322, 323, 325, 336, 338, 341, 343, 351, 355, 363, 371, 380, 387, 389, 391, 393, 394, 395, 395, 398, 399, 399, 401
Meşveret dergisi, 118, 121, 123, 285, 384
Meşveret, 48, 55, 64, 65, 66, 70, 104, 122, 226, 248, 258, 260
Metafizik, 220, 232
Metya, A. Mithat, 312
Mevkufiyet Hatıraları, 197
Mezhep, 69, 242, 251, 254, 291, 385
Mıgırdiç, 364
Mısır Çarşısı, 174
Mısır Hanedanlığı, 78
Mısır, 45, 89, 155, 178, 193, 234, 240, 254, 269, 271, 274, 312, 315, 336
Midilli (Adası), 94
Militarizm, 186
Mill, John Stuart, 219, 220, 350
Millerand, Alexandre, 313
Millet ve Milliyet, 208, 209
Milletçilik, 326
Millet-i Rum, 367, 368
Milli Meşrutiyet Fırkası, 305
Milli Mücadele, 123, 148
Milli Müdafaa Cemiyeti, 136
Milli Tetebbular Mecmuası, 311
Milliyetçi Cephe, 319
Milliyetçiler, 236
Milliyetçiliğin Bazı Esasları, 211
Milliyetçilik, 19, 20, 53, 54, 59, 65, 90, 107, 125,126, 131, 132, 136, 137, 142, 154, 178, 179, 180, 181, 185, 189, 191, 195, 206, 265, 266, 270, 272, 277, 296, 309, 311, 317, 319, 321, 322, 323, 324, 328, 332, 351, 363, 365, 367, 368, 370, 373, 394, 399, 401
Mirsâd Dergisi, 226, 231
Misak-ı Milli, 137
Miskinler Tekkesi, 263
Misyonerlik, 390
Mithat Paşa, 54, 60, 62, 63, 64, 65, 70, 83, 84, 95, 96, 98, 101, 105, 106, 125, 127, 153, 173, 175, 180, 214, 215, 266, 274, 345, 364, 370, 391, 396
Mithat Paşazade Ali Haydar, 145
Mitoloji, 232, 393
Mizan, 119
Mizancı Murat, 119, 120, 123, 151, 224
Modernite, 51
Modernizm, 28, 237, 315, 386
Modernleşme, 17, 20, 21, 29, 37, 71, 72, 73, 74, 80, 94, 125, 130, 148, 174, 195, 198, 223, 232, 234, 235, 234, 237, 238, 241, 246, 250, 253, 254, 280, 281, 337, 349, 354, 356, 359, 378, 379, 380, 381, 378, 380, 385, 399
Moğol İstilası, 228
Moğollar, 113, 228, 393
Monarşi, 81, 82, 197, 248, 337
Mondros Mütarekesi (1918), 299, 375
Montesquieu, 67, 120, 151, 311
Mora Ayaklanması, 90
Mora Fetreti, 90
Moran, Berna, 172, 223, 224
Mordtmann (Şarkiyatçı), 45
Moskoflar, 172
Moskova, 305
Mousnier, 37
Mousouros, Kostaki, 371
Muallim Naci, 173
Muallimler Mecmuası, 165, 311
Muhafazakar(lık), 49, 77, 117, 130, 154, 163
Muhalefet, 52, 68, 72, 76, 77, 78, 82, 96, 100, 103, 107, 109, 114, 123, 148, 238, 254, 260, 265
Muhammed Abduh, 239
Muhammed İbn Abd-ül Vahab, 39
Muhbir, 47, 48
Mukaddime, 25, 144
Murad Molla Tekkesi, 83
Murad V (Padişah), 51, 80, 274, 371, 372, 391
Musa Kazım Efendi (Şeyhülİslâm), 237, 261, 264
Musahabat-ı Ahlâkiye, 178
Museviler, 114
Muslihiddin Adil, 350
Mussolini (Benito), 139
Mustafa Celaleddin Paşa, 196
Mustafa Fazıl Paşa, 45, 46, 47, 48, 54, 67, 68, 78, 104
Mustafa Kemal Paşa (ayr. bkz. Atatürk), 123, 136, 142, 304, 306, 314, 316, 322
Mustafa Naima Tarihi, 38
Mustafa Rasih Paşa, 40
Mustafa Reşit Paşa, 42, 54, 56, 59, 60, 77, 83, 85, 155, 214, 215
Mustafa Sabri Efendi, 237, 256
Mustafa Sami Efendi, 40, 41, 54, 58, 225
Mustafa Satı, 112, 113, 114

Mustafa Suphi, 305, 307
Mustafa Zühdü, 312
Musul, 61
Musurus Gikas, 372
Mutedil Hürriyetperveran Fırkası, 110, 111
Mutlakıyet, 130
Mutlakıyetçilik, 162
Mutluluk Kapısı, 34
Mübadele, 309
Müdafaa, 231
Müdafaa-i Milliye Cemiyeti, 203
Müftüoğlu, Ahmet Hikmet, 282
Mükerrem Belkıs, 352
Mülkiye Mektebi, 54, 117, 387
Münif Efendi, 340
Münif Paşa, 54, 56, 66, 67, 68
Müntehabât-ı Asar, 225
Mürzteg Antlaşması (1903), 126
Müsavat (Eşitlik), 20, 128, 176, 253, 254, 255, 256, 277
Mütareke Dönemi, 98, 103
Müteferrika Matbaası, 41
Mütercim Rüşdi Paşa, 62

N

Nâbi, 34
Nahabet Rusinyan, 364
Naîma, 40
Nakşibendilik, 47, 50, 51
Namık Kemal, 43, 44, 47, 48, 50, 51, 52, 73, 74, 75, 77, 85, 93, 99, 104, 105, 108, 115, 117, 132, 172, 180, 199, 216, 224, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 267, 268, 269, 282, 284, 342, 371, 372, 386, 391, 396
Napoleon (Bonaparte), 158
Napoli, 46, 117
Napolyon III (İmparator), 48, 287, 379
Narlis, 375
Nasihat'us Selâtin, 38
Nasihatname, 27
Nasyonalizm, 321
Nâzım (Dr. / Selânikli), 118, 124, 127, 128, 153, 202
Nâzım Bey, 306
Nazi Almanyası, 298
Nazmi Ziya Bey, 389
Necid, 39
Necip Asım (Yazıksız), 181
Neologos Gazetesi, 372
Nesl-i Cedid, 164
Neuchâtel, 149
Nezihe Muhittin, 347
Nietzsche, 363
Nigar Hanım, 175
Nikola I (Çar), 387
Nikolai II (Çar), 126
Nikolas (Metropolit), 376
Nikolo Mavrokordato , 41
Niş, 60, 174
Niş'li Mehmet Ağa, 40
Niyazi Bey (Resneli), 124, 126
Nizam-ı Cedid, 81, 237
Nizamî Mahkeme, 237
Nizamülmülk, 24
Nordau, 311
Nuh Tufanı, 393
Nur Gazetesi, 199, 200
Nurettin (Şehzade), 371
Nushatüs-Selâtin, 27
Nutuk, 401

O

Oğuz Han, 393
Oğuzculuk, 181
Oikonomia, 31
Okullaşma, 125
Oligarşi, 90
Orenburg, 197, 209
Orfanidis, 375
Orkun, Hüseyin Namık, 319
Orta Asya, 31, 49, 89, 152, 159, 182, 208, 268, 393
Orta Çağ, 35, 36, 281, 291
Ortadoğu, 24, 37, 47
Ortaköy, 363
Ortaylı, İlber, 37, 106, 223, 352
Ortodoks, 41, 362
Ortodokslar, 254, 367
Ortodoksluk, 236
Osman Hamdi Bey, 175
Osman II (Genç Osman / Padişah), 27
Osmanlı Aydınları, 24
Osmanlı Birliği, 107, 122
Osmanlı Demokrat Fırkası, 110, 111, 112
Osmanlı Devleti, 19, 55, 69, 75, 90, 91, 102, 103, 112, 137, 181, 187, 197, 206, 213, 236, 241, 272, 274, 309, 328, 330, 332, 333, 336, 340, 341, 342, 343, 346, 362, 363, 366, 369, 381, 389, 391, 392
Osmanlı Dünyası, 242
Osmanlı Düşünüşü, 19
Osmanlı Entelijansiyası, 36
Osmanlı Gazetesi, 119
Osmanlı Hürriyet Cemiyeti, 124
Osmanlı İmparatorluğu, 19, 30, 37, 43, 44, 45, 49, 51, 54, 69, 83, 85, 86, 89, 99, 106, 107, 108, 112, 115, 125, 130, 132, 136, 146, 150, 153, 166, 181, 182, 185, 188, 215, 218, 266, 296, 297, 319, 331, 365, 369, 370, 373, 379, 399
Osmanlı Kadın Hareketi, 142
Osmanlı Liberalleri Kongresi, 146
Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyeti, 346
Osmanlı Solculuğu, 298
Osmanlı Sosyalist Fırkası, 299, 300, 301
Osmanlı Tarihi, 394
Osmanlı ve Türk Kadınları Esirgeme Derneği, 346, 347
Osmanlı, 17, 34, 37, 73, 74, 75, 102, 108, 144, 166, 167, 170, 178, 201, 209, 213, 217, 223, 224, 231, 234, 245, 250, 273, 275, 276, 304, 305, 306, 307, 310, 322, 323, 335, 336, 338, 339, 340, 348, 351, 352, 366, 395, 401
Osmanlıca, 183, 184, 197, 199, 200, 236, 297, 311, 335, 336, 337, 382
Osmanlıcılar, 236
Osmanlıcılık, 56, 64, 65, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 130, 131, 137, 153, 186, 187, 265, 269, 272, 277, 317, 386
Osmanlı-Cumhuriyet Kutupsallığı, 21
Osmanlılar, 23, 25, 26, 27, 29, 34, 35, 36, 153, 177, 182,

187, 242, 243, 257, 262, 268, 298, 393
Osmanlılık, 109, 113, 114, 131, 148, 171, 177, 179, 180, 185, 190, 195, 269, 318, 392
Osmanlı-Rus Savaşı 1877/1878 (ayr. bkz. 93 Harbi), 63
Osmanoğulları, 27
Ozansoy, Faik Âli, 282

Ö

Ömer Seyfettin, 137, 184, 186, 188, 189, 190, 191
Özalizm, 155
Özbekler, 393
Özel Girişim, 119
Özentilik, 340
Özleşmeci, 185
Özön, Mustafa Nihat, 263
Özsever, Hüseyin Siret, 282

P

Paidea Kültürü, 33
Paissiy Hillanderskiy, 41
Palmerston (Lord), 59
Pancatantra, 23
Pan-Germenizm, 211, 265
Pan-İslâmik Duyarlılık, 266
Pan-İslâmistler, 211
Pan-İslâmizm, 132, 197, 235, 265, 267, 268, 276, 380
Pan-Romanizm, 211
Pan-Slavizm, 105, 198, 211, 265, 267, 268, 269
Pan-Türkizm, 197, 211
Papalık, 269, 291
Paradigma, 25, 167, 234, 348
Paradoksal, 44, 47
Paramiliter, 124, 126
Paris Akademisi, 37
Paris Barış Konferansı, 203
Paris Komünü, 76
Paris, 41, 44, 45, 57, 60, 67, 98, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 131, 144, 145, 157, 202, 217, 218, 219, 225, 292, 299, 363, 364, 372
Parla, Taha, 316
Parlamentarizm, 158
Parlamento, 68, 105, 128, 161, 396
Parvus Efendi, 298, 304, 305, 306, 307
Pateman, Carole, 357
Paternalizm, 141
Patriyotizm, 114
Peçenekler, 393
Periferileşme, 151
Perin, Cevdet, 214
Petersburg, 212, 291
Petrograd, 304
Petrosyan (Tarihçi), 126
Peyam Gazetesi, 113
Peyami Safa, 232, 237
Peyman Gazetesi, 314
Pietro Della Valle, 30
Pirizade Mehmet Said, 38
Platon, 17, 33, 36
Politika, 17
Politis, Kosmas, 376
Polonya, 46
Pontus, 367
Popülist, 47, 48
Popülizm, 50, 365
Porphyrogenetis, Constantin, 31
Portakal Mikael Paşa, 281, 294, 364
Portekiz, 295
Pozitivist, 41
Pozitivizm, 20, 120, 121, 140, 214, 215, 216, 217, 218, 221, 222, 337, 341, 382, 383
Pragmatizm, 190, 365
Pre-Modern, 88
Prens Lütfullah, 119
Prens Sabahaddin, 20, 108, 109, 110, 122, 123, 124, 128, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 157, 159, 161, 162, 165, 316, 363, 372
Prince de Joinville, 214
Proletarya, 308
Prometheus (Mitoloji), 232
Proodos Gazetesi, 372
Proto-Demokrat, 47
Prusya, 59, 67, 71, 93

R

Rakovski, Christian, 298, 307
Ramsaur, Ernest Edmondson, 145
Rasyonalizasyon, 53
Rasyonalizm, 363
Rauf Bey, 307
Realizm, 363
Reaya, 93
Recaizade Mahmud Ekrem, 52, 281, 282, 285
Reclus, Elisee, 152
Reel Politik, 131, 203
Refik Nevzat, 299
Reform, 19, 43, 50, 59, 60, 88, 91, 94, 96, 104, 106, 133, 134, 139, 145, 150, 181, 192, 193, 198, 204, 276, 278, 329, 338, 363, 369, 370, 371, 372
Rehber-i İttihad-ı Osmanî, 219
Reji, 302
Remzi Osman, 194
Renan Müdafaanamesi, 231
Renan, Ernest, 120, 214, 220, 232, 239
Restorasyon, 127, 276
Reşid Rıza, 238
Reval Görüşmesi (1908), 126
Revue Bleu, 202
Rey, Ahmed Reşid, 282
Rıfat Paşa, 94, 384
Rıza Tevfik (Bölükbaşı), 194, 219, 220, 261, 290, 310
Rızaeddin bin Fahreddin, 200, 201, 202, 203, 206, 208
Richard, Gaston, 311
Robert Kolej, 226
Rodos, 274, 284
Roma İmparatorluğu, 331
Roma, 23, 24, 29
Romantizm, 86, 90, 378
Romanya, 70, 105, 178, 300
Romen, 20
Romenler, 41
Romilly, Jacqueline de, 35
Rousseau (J. J.), 38, 154, 311, 357
Roussillon, Alain, 315
Rönesans, 29, 36, 37
Ruhban, 90, 370
Rum Kültürü, 92
Rum, 20, 90, 111, 123, 212
Rumca, 131, 365, 372
Rumeli Seyahati (II. Mahmud), 94
Rumeli, 194, 396, 398
Rumlar, 93, 114, 186, 296, 298, 363, 367, 368, 371, 372, 373, 374, 375
Rus Devrimi, 181, 197, 199, 304

Rusça, 202, 210
Rus-Japon Savaşı (1905), 199
Ruslar, 201, 208, 213
Ruslaştırma, 198
Rusya, 37, 54, 57, 61, 63, 69, 74, 99, 180, 182, 183, 192, 193, 195, 196, 203, 205, 206, 210, 211, 213, 243, 255, 266, 267, 270, 274, 277, 278, 291, 292, 304, 307, 320, 371, 381, 387
Rüşdiye, 47, 179

S

Sabah, 283
Sadak, Necmettin, 311, 313
Sadeleştirme, 187
Sadık Rıfat Paşa, 54, 55, 56, 59, 62, 66, 67, 94, 95, 224, 225
Sadık, Necmettin, 216
Sadrettin Celal, 308
Sadri Maksudi, 197
Sadullah Paşa, 54
Saf Kan, 113
Safvet Paşa, 54, 93
Safveti Ziya, 282
Sahte Aydınlanma, 363
Saint Simoncu, 122
Sait Halim Paşa, 237
Sait Paşa, 275, 276
Sakız (Adası), 50
Sakızlı Ohannes Efendi, 281, 285, 294, 364
Sakin Müslüman Türk Tatarlarının Haklarını Müdafaa Cemiyeti, 203
Salih Hacıoğlu, 306
Salih Zeki, 216, 219
Salnâmeler, 271
Saltanat, 24, 63, 69, 79, 101, 102, 118, 243, 299
Samipaşazade Sezai, 224
Sanayi Devrimi, 156, 283, 382
Sanayileşme, 125
Sansür, 130, 241, 285, 289, 372
Sardunya, 46
Sarı Mehmed Paşa, 38
Sarıdal, Vehbi, 307
Sasaniler, 31
Sathas, K., 372
Satı Bey, 395
Savopulos, 375
Sayıştay, 20
Schelling, 316
Schopenhauer, 363
Science Sociale, 143, 149, 150, 154, 163
Seaille, Gabriel, 222
Sebîlü'r-Reşad, 202
Seçim Kanunu, 106
Seçkinler, 154
Sefaretnameler, 38
Sefile, 284
Seignobos, Charles, 313
Sekban-ı Cedit, 81
Selânik İşçi Federasyonu, 130, 298, 365, 366
Selânik Yahudileri, 127, 296, 298, 363
Selânik, 62, 124, 125, 131, 178, 183, 285, 298, 299, 314, 344, 365, 398
Selânikî Tarihi, 38
Selâniki, 38
Selim III (Padişah), 39, 277, 392
Seneca Falls Bildirgesi (ABD), 350
Sened-i İttifak, 40, 381
Seniha Sultan, 144, 146
Seragiotis (Mebus), 371
Serbest Cumhuriyet Fırkası, 204, 206
Sertel, Sabiha, 226, 232, 346, 356
Sertel, Zekeriya, 311, 313, 346, 356
Servet Efendi, 304
Servet-i Fünun Dergisi, 184, 216, 226, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 290
Servet-i Fünun Edebiyatı, 220, 226
Serviçen (Dr.), 364
Sevres Antlaşması, 219
Seyfi Çelebi, 26
Shakespeare (William), 98, 229
Shaw, Stanford, 51, 145, 193
Sıbyan Mektepleri, 384
Sıhhiye, 178
Sınıf Mücadelesi, 308
Sırat-ı Müstakim, 197, 202
Sırbistan, 70, 91, 105
Sırp İsyanı, 90
Sırp, 20, 212
Sırplar, 41, 172, 368, 385, 398
Simavna, 47
Sinod, 369
Sinop, 301, 305
Sismondi, 295
Sistematik, 26
Sivas, 61
Sivil Toplum, 167
Sivil, 20
Sivilizasyon, 56
Siyasal Bilgiler Fakültesi, 20
Siyasal Düşünce, 23
Siyasal İslâm, 235
Siyasal Kültür, 82, 394
Siyasal Tarih, 19
Siyaset Kültürü, 26, 28
Siyasetname, 24
Siyasi Elit, 74, 75, 77
Siyasi İktidar, 72, 79, 81, 231
Siyasi Kimlik, 48
Siyasi Kültür, 149
Siyasi Partiler, 209
Siyasi Rejim, 64
Siyasi Teori, 48, 50, 89, 249
Siyonizm, 114, 366
Skalieris, K., 371, 372
Slavlar, 397
Smith, Adam, 154, 293
Sofroniy Vrasanskiy, 41
Solculuk, 301
Solidarizm, 139, 311, 312, 313, 314, 317, 320, 321, 322
Son Posta, 204
Sorel, 332
Sosyalist, 301
Sosyalistlik, 154
Sosyalizm, 19, 20, 122, 130, 141, 295, 296, 297, 300, 309, 313, 321, 363, 365, 378
Sosyal-Siyasal Relativizm, 332
Sosyoloji, 25, 50, 54, 71, 113, 143, 152, 155, 221, 310, 315, 332
Sovyet Devrimi, 306
Sovyet Rusya, 149
Sömürgecilik, 358
Spartakist Hareketi (Alman), 306
Spencer, Herbert, 120, 185, 219, 220, 311, 382
Spiritualisme et Materialisme, 101
Stan Polis (İstanbul), 34
Stockholm Müsteşrikler Kongresi, 175
Stolıpin İrticası, 210

Stolıpin, 210
Sudan, 182
Suriye, 63, 89, 104
Süfrajetler, 338
Süleyman Fehmi Efendi, 83
Süleyman Nazif, 112, 113, 188, 191, 282
Süleyman Nuri, 305
Süleymaniye Camii, 28
Sümerbank, 308
Sümerler, 182
Sünnî, 319
Sürgün, 79, 98, 126, 127, 203, 220, 240, 244, 314, 386

Ş

Şahruh (Hükümdar), 27
Şakir, Bahaeddin, 154
Şark Meselesi, 247
Şark, 37, 40
Şarki Rus Gazetesi, 202
Şefik Hüsnü (Dr), 145
Şehirlerin Sultanı, 34
Şemseddin Sami, 107, 196, 199, 224
Şeriat, 47, 48, 84, 95, 96, 111, 135, 191, 255, 259, 396
Şia, 242
Şihabeddin Mercani, 200
Şiiler, 390
Şiileşme, 242
Şinasi, 44, 48, 50, 52, 56, 72, 73, 75, 77, 97, 172, 396
Şirket-i Hayriyye, 20, 300, 302
Şirpençe (Hastalık), 64
Şirvanizade Mehmed Rüşdi Paşa, 62
Şura Dergisi, , 204
Şura, 258
Şurâ-yı Devlet, 60, 61, 219, 344, 364, 372
Şura-yı Ümmet, 164
Şuşa, 202
Şükrü Bey (Maarif Nazırı), 341

T

Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat, 224
Tabiat Kanunu, 122
Tahidromos Dergisi, 372
Tahran, 41
Taif, 64
Taine, Hippolyte, 185, 220, 221, 287, 292, 382
Taklit, 73, 81, 205, 254
Taklitçilik, 333
Takrir-i Sükun, 138
Takvim-i Vak'ayi, 382
Talat Paşa, 124, 142, 316
Tanin Gazetesi, 220, 229
Tanpınar, Ahmed Hamdi, 49, 50, 52, 55, 56, 173, 228
Tantalidis, 371
Tanyol, Cahit, 143
Tanzimat Fermanı (1839), 19, 43, 55, 58, 61, 64, 77, 214, 245, 253, 265, 381, 382, 384
Tanzimat Osmanlıcılığı, 107
Tanzimat, 19, 20, 39, 41, 43, 44, 45, 47, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 77, 81, 83, 85, 88, 92, 94, 100, 104, 107, 109, 115, 131, 132, 137, 154, 162, 170, 172, 179, 188, 189, 223, 224, 226, 229, 232, 233, 246, 248, 253, 265, 269, 270, 273, 275, 280, 323, 325, 329, 352, 353, 355, 371, 372, 379, 381, 383, 384, 385, 387, 394, 401
Tarde, 311, 315
Tarım Devrimi, 155
Tarih Yazımı, 115, 136, 367
Tarikat, 51, 260, 261, 262, 263
Tasavvuf, 83, 239, 260, 261, 262, 263
Tasvir-i Efkâr, 44, 225, 305
Taşnak Partisi, 108, 124, 365
Taşnaklar, 365
Tatar, 113
Tatarca, 199, 212
Tatarcılar, 211
Tatarcılık, 199
Tatarlar, 182, 196, 198, 199, 200, 209, 393
Tatarlık, 208
Tatil-i Eşgal Kanunu, 167
Taxis, 31, 32, 33
TBMM, 301, 303, 304, 308, 312, 378
Teali-i Nisvan Cemiyeti, 346
Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti, 344, 345
Teb'a, / Tebaa, 44, 45, 64, 86, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 102, 105, 106, 107, 115, 135, 166, 178, 235, 253, 254, 271, 367, 372, 384
Teceddüd Fırkası, 142
Tedrisat-ı İptidaiyye Mecmuası, 176
Tefeyyüz Cemiyeti, 346
Tek Parti, 129, 322, 323, 326, 366
Tekin Alp (Tekin Alp, Munis), 114, 133, 313, 314, 320, 321,
Terakki Gazetesi, 157, 162, 202, 314, 336
Terakki Grubu, 124
Terakki, 55, 56, 57, 58, 59, 64, 243, 244, 246, 247, 252, 392
Terakki-i Muhadderat, 337
Tercüman, 199, 201, 202, 203
Tercüman-ı Ahval, 225
Tercüman-ı Hakikat, 173, 175, 202
Tercüme Odası, 93, 245
Tesalya, 274
Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti, 122, 147, 157
Teşkilat-ı Mahsusa, 136
Tevfik Fikret, 220, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 241, 282, 283, 287, 288, 289
Tevhid-i Anasır, 188
Tevhid-i Etrak, 195
Tevrat, 89
Tıbbiye, 101, 117, 118
Tımarlar, 39
Ticaret Odası, 141
Tiflis, 297
Timur (Hükümdar), 27
Tocqueville, Alexis De, 29, 158, 159, 287
Tokgöz, Ahmed İhsan, 281
Topçu Mektebi, 118
Topçu, Nurettin, 237
Topçubaşı, Ali Merdan, 202
Topkapı Sarayı, 27
Toplumbilim, 310, 311, 312, 313, 319
Toskana, 46
Tourville, Henri De, 143, 150, 158, 160
Tör, Vedat Nedim, 308
Trablusgarb, 178, 398
Trabzon, 148, 306
Trakya, 366, 373
Troçki, Leon, 304
Truman Doktrini, 149

Tuna Gazetesi, 175
Tuna, 60, 63, 98
Tunalı Hilmi Bey, 108, 120, 123
Tunaya, Tarık Zafer, 42, 167, 236
Tunç, Şekip, 33
Tunus, 182, 274, 398
Turan İdeali, 317
Turancılık, 181, 195
Tûtinâme, 23
Türk Bilgi Derneği, 203, 311
Türk Birliği, 196
Türk Derneği, 181, 182, 186, 187
Türk Dünyası, 266
Türk İnkılabına Bakışlar, 237
Türk İslâm Sentezi, 392, 394, 400, 401
Türk Kadınlar Birliği, 142
Türk Ocağı / Ocakları, 132, 142, 194, 203, 210, 314
Türk Tarih Kurumu, 401
Türk Tarih Tezi, 250
Türk Yurdu Cemiyeti, 132, 187, 203
Türk Yurdu, 112, 132, 133, 181, 183, 186, 192, 202, 208, 305, 306, 314
Türkçe, 43, 48, 56, 73, 79, 98, 108, 110, 114, 123, 157, 158, 160, 163, 165, 171, 179, 183, 202, 235, 305, 307, 311, 312, 323, 365, 372, 382
Türkçeleştirme, 133
Türkçü, 110
Türkçüler, 114, 213, 236
Türkçülüğün Esasları, 137, 319, 325, 329
Türkçülük, 111, 112, 114, 115, 127, 131, 132, 133, 136, 137, 139, 195, 196, 197, 199, 200, 204, 206, 212, 213, 318, 324, 325, 326, 329, 330, 395
Türkistan, 42, 43, 267
Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası, 304
Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası, 308
Türkiye Komünist Fırkası, 304
Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?, 149
Türkiye Sosyalist Fırkası, 301, 302
Türkiye Sosyalist Merkezi, 298
Türkiye, 19, 21, 42, 45, 51, 52, 117, 124, 128, 129, 143, 156, 161, 162, 164, 167, 196, 197, 203, 205, 213, 214, 215, 219, 222, 232, 234, 236, 277, 278, 288, 291, 295, 305, 306, 310, 315, 317, 321, 351, 358, 359, 372, 378, 382, 395
Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 237
Türkiyecilik, 181
Türkler, 113, 164, 178, 181, 182, 185, 188, 190, 192, 196, 201, 206, 207, 208, 210, 271, 277, 317, 331, 393, 397
Türkleşme, 316, 317
Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak, 132, 136, 189, 194
Türkleştirilme, 133
Türklük Meselesi, 207
Türklük, 49, 51, 190, 210, 392, 395
Türkmencilik, 181
Türkoloji, 182
Türköne, Mümtaz, 244
Tütengil, Cavit Orhan, 143

U

Ubeydullah Efendi, 216
Ufa, 198
Uhuvvet, 128, 176, 254, 256, 277
Ulahlar, 393
Ulema, 25, 47, 60, 62, 100, 139, 193, 211, 249, 254, 259, 390
Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası, 133, 216, 219, 293, 310, 311
Ulus Devlet, 21, 114, 136, 137, 139, 140, 189, 195, 324, 325, 355, 380
Ulusçuluk, 28, 131, 357
Umran Dergisi, 281
Ussallaştırma, 137
Usul-i Cedid, 209
Uşaklıgil, Halit Ziya, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289

Ü

Üç Medeniyet, 203
Üç Tarz-ı Siyaset, 131, 180, 181, 187, 195, 197, 211, 380
Ülken, Hilmi Ziya, 145, 236, 237, 316
Ümit Burnu, 268
Ümmet, 104, 206, 248, 329, 330, 331
Üsküp, 126
Üss-i İnkılâb, 294
Ütopya, 103, 204

V

Vahdet-i İslâm, 271
Vahhabilik, 39
Vahy, 38
Vak'a-yı Hayriye, 382
Vakanüvis, 26, 41
Vakıflar, 135, 138
Vambery (Şarkiyatçı), 52
Varlık Vergisi, 139
Vartan Paşa, 363
Vasilaki Efendi, 106
Vatan Yahut Silistre, 172, 225, 226, 386
Vatandaş, 61, 89, 108, 116, 123, 166, 167, 168, 175, 176, 196, 210, 213, 219, 372, 385
Vataniye ve İnsaniye, 178
Vatanperver, 48, 396
Vatansever, 177, 179, 180, 182, 194, 218, 225, 265, 400
Vattel (Hukukçu), 44
Vazife Gazetesi, 307
Veled Çelebi (İzbudak), 181
Velestinlis, Rhigas, 92
Venedik, 26
Venizelos, 375
Vergi, 39, 89, 90
Vidin, 174
Viyana Sefaretnamesi, 40
Viyana, 60, 98, 120, 225
Vlahov, Dimitar, 298
Vlora, İsmail Kemal, 145
Volga Türkleri, 211
Volkan, 396
Voltaire, 120, 217, 340
Von Der Goltz, 126
Vrettos, 371

W

Weimar Cumhuriyeti, 307
Wilson Prensipleri, 103
Wollstonecraft, Mary, 340, 349, 351

Y

Yafes, 391, 392
Yahudiler, 121, 125, 127, 254, 298, 365, 366
Yahudilik, 87
Yakup Cemil, 128
Yalçın, Hüseyin Cahit, 220, 229, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 289
Yalçın, Hüseyin Suad, 282
Yaltkaya, Şerafeddin, 192, 237
Yanya, 178, 398
Yanyalı Hoca Mehmed Esad Efendi, 41
Yapı, 31
Yargıtay, 20
Yavuz Sultan Selim (Padişah), 271, 390, 401
Yekta Bahir, 185
Yemen, 269
Yeni Dünya, 305
Yeni Hayat, 306
Yeni Mecmua, 133, 196, 202, 311, 313, 322
Yeni Mektep, , 164
Yeni Osmanlılar Hareketi / Cemiyeti, 46, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 103, 104, 117, 172, 214, 245, 246, 250, 253, 265, 266, 269, 273, 274, 275, 276, 372, 380, 386, 391
Yeni Osmanlılar, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 72, 73, 97, 99
Yeniçeri Ocağı, 27, 250, 273
Yeniçeri(ler), 25, 249, 397
Yeşilordu Cemiyeti, 303, 307
Yıldız Sarayı, 63, 64, 109, 274
Yirmisekiz Mehmet Çelebi, 38, 40, 43
Yoakim III (Patrik), 372, 373, 374
Yorgaki Efendi, 314
Yularkıranoğulları, 83
Yunan Ayaklanması (1821), 41, 298
Yunan Krallığı, 368, 370, 374, 375
Yunan Savaşı (1897), 119
Yunan, 17, 24, 29, 33, 35, 125
Yunanca, 41
Yunanistan, 70, 91, 298, 366, 370, 373, 375
Yunanlılar, 35, 125, 126, 172, 398
Yurttaş, 166, 168, 218
Yusuf İzzettin, 273

Z

Zabıta Teşkilatı, 20
Zeus (Kült), 232
Zımmi, 27
Zinovyev, 307
Ziraat Bankası, 285
Ziya Paşa, 47, 48, 49, 73, 74, 75, 77, 79, 117, 216, 240, 391, 396
Ziyad Ebuziyya, 245
Zola, Emile, 216

Seçme Metinler

YAYINA HAZIRLAYAN MUHARREM KAYA

TANZİMAT FERMANI

Cümleye malum olduğu üzere, Devlet-i Aliyye'mizin bidâyet-i zuhurundan beri ahkâm-ı celîle-i Kur'âniyye ve kavânîn-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan, Saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve meknet ve bil-cümle teba'asının refâh ve ma'mûriyyeti rütbe-i gâyete vâsıl olmuşken yüz elli sene vardır ki, gavâil-i müteâkibe ve esbâb-ı mütenevvei'aya mebnî, ne Şer'-i şerîf'e ve ne kavânin-i münîfeye inkıyâd ve imtisâl olunmamak hasebiyle, evvelki kuvvet ve mamuriyyet bilakis za'af ve fakra mübeddel olmuş ve halbuki kavânin-i şer'iyye tahtındai dâre olunmayan memâlikin pâyidâr olamıyacağı vâzıhâttan bulunmuş olup, cülûs-ı hümâyûnumuz rûz-ı firûzundan beri, efkâr-ı hayriyyet -âsâr-ı mülûkânemiz dahi, mücerred îmâr-ı memâlik ve enhâ ve terfîh-i ahâli e fukahara kaziyye-i nâfi'asına münhasır ve memâlik-i Devlet-i Aliyye'mizin mevkii coğrafisine ve arazi-i münbitesine ve halkın kabiliyet ve istidâtlarına nazaran esbâb-ı lâzimesine teşebbüs oldunduğu halde, beş on sene zarfında bi-tevfikihi-Taâlâ suver-i matlûba vâsıl olacağı zâhir olmakla, avn-i inâyet-i Hazret-i Bârî'ye itimat ve imdâd-ı rûhâniyyet-i Cenâb-ı Peygamberîye tevessül ve istinâd birle, bundan böyle Devlet-i Aliyye ve memâlik-i mahrûsamızın hüsn-i idâresi zımnında bazı kavânin-i cedîde vaz' ve tesisi lâzım ve mühim görülerek, işbu kavânin-i mukteziyyenin mevadd-ı esasiyyesi dahi emniyet-i can ve mahfûziyyet-i ırz ve namus ve mal ve tâyin-i vergi ve asâkir-i mukteziyyenin sûret-i celb ve müddet-i istihdâmı kaziyyelerinden ibaret olup şöyle ki, dünyada candan ve ırz ve namustan eazz bir şey olmadığından, bir adam onları tehlikede gördükçe, hilkat-i zâtiyye ve cibilliyet-i fıtriyyesinde hıyânete meyil olmasa bile muhâfaza-i can ve namusu için elbette bazı sûretlere teşebbüs edecek ve bu dahi devlet ve memlekete muzır olageldiği müsellem olduğu misillû bilakis, can ve namusundan emin olduğu halde dahi sıdk u istikametten ayrılmayacağı ve işi ve gücü hemen devlet ve milletine hüsn-i hizmette olacağı dahi bedihî ve zâhirdir ve emniyet-i mal kaziyyesinin fıkdânı halinde ise, herkes ne devlet ve ne milletine ısınmayıp ve ne îumâr-ı mülke bakmayıp endişe ve ıztırabtan hâli olmadığı misillû aksi takdirinde yani emvâl ve emlâkinden emniyet-i kâmilesi olduğu halde dahi, kendi işi ile tevsi'-i dâire-i ta'ayyüşüyle uğraşıp ve kendisinde gün be gün devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti artıp, ona göre hüsn-i hareketle çalışacağı şüpheden âzâdedir. Ve tâyin-i vergi maddesi dahi, çünkü, bir devlet muhâfaza-i memâliki için elbette asker ve leşkere vesâir masârif-i mukteziyyeye muhtaç olarak, bu ise akçe ile idâre olunacağına ve akçe dahi teba'asının vergisiyle hâsıl olacağına binâen dahi, bir hüsn-i sûretine bakılmak ehemm olup, eğerçi mukaddemlerde vâridât zannolunmuş olan yed-i vâhid beliyyesinden lehülhamd, memâlik-i mahrûsamız ahalisi bundan evvelce kurtulmuş ise de, âlât-ı tahribiyyeden

olup, hiç bir vakitte semere-i nâfi'ası görülmeyen iltizâmât usul-i muzırrası, elyevm câri olarak, bu ise bir memleketin mesâlih-i siyasiyye ve umûr-ı mâliyyesini bir adamın yed-i ihtiyarına ve belki pençe-i cebr ü kahrına teslim demek olarak, ol dahi eğer zaten bir iyice adam değilse, hemen kendi çıkarına bakıp, cemî-i harekât ve sekenâtı gadir ve zulümden ibaret olmasıyla, ba'd-ezîn ahâli-i memâlikten her ferdin emlâk ve kudretine göre bir *vergi-i münasib tayin olunarak, kimseden ziyâde* bir şey alınamaması ve Devlet-i Aliyye'mizin berren ve bahren masârif-i askeriyye ve sâiresi dahi kavânin-i îcâbiyye ile tahdîd ve tayîn olunup, ona göre icrâ olunması lâzımedendir. Asker maddesi dahi ber-minval-i muharerer mevadd-ı mühimmeden olarak, eğerçi muhâfaza-i vatan için asker vermek ahâlinin farîza-i zimmeti ise de, şimdiye kadar câri olduğu veçhile, bir memleketin aded-i nüfûs-ı mevcûdesine bakılmayarak, kiminden rütbe-i tahammülünden ziyade ve kiminden noksan asker istenilmek, hem nizamsızlığı ve hem ziraat ve ticaret mevadd-ı nâfi'asının ihlâlini mûciub olduğu misillû, askerliğe gelenlerin ila-nihâyetü'l-ömr istihdâmları dahi, fütûru ve kat'-ı tenâsülü müstelzim olmakta olmasıyla, her memleketten lüzûmu takdirinde taleb olunacak neferât-ı askeriyye için bazı usul-i hasene ve dört veyahut beş sene müddet istihdâm zımnında dahi bir tarik-i münâvebe vaz' ve te'sis olunması icâb-ı haldendir.

Velhasıl, bu kavânin-i nizamiyye hâsıl olmadıkça, tahsil-i kuvvet ve ma'mûriyyet ve âsâyiş ve istirahat mümkün olmayıp, cümlesinin esası dahi mevadd-ı meşrûhadan ibaret olduğundan, fimâbâd ashâb-ı cünâdan davaları kavanîn-i şer'iyye iktazasınca alenen ber-vech-i tedkik görülüp hükm olunmadıkça, hiç kimse hakkında hafî ve celî îdam ve tesmîm muamelesi câiz olmamak ve hiç kimse tarafından diğerinin ırz ve namusuna tasallut vuku' bulmamak ve herkes emvâl ve emlâkine kemâl-i serbestiyyetle mâlik ve mutasarrıf olarak, ona bir taraftan müdahale olunmamak ve firarada birinin töhmet ve kabahati vuku'unda onun veresesi, ol töhmet ve kabahatten beriyyü'z-zimme olacaklarından, onun malını müsâdere ile veresesi hukuk-ı irsiyyelerinden kalınmamak ve teba'a-i saltanat-ı seniyyemizde olan ahâli-i islâm ve milel-i sâire bu müsaedâ-i şâhânemize bilâ-istisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve n maddelerinden hükm-i şer'î iktizasınca kâffe-i memâlik-i mahrûsanın ahalisine taraf-ı şâhânemden emniyet-i kâmile verilmiş ve diğer hususlara dahi ittifak-ı ârâ ile karar verilmesi lâzım gelmiş olmakla, *Meclis-i Ahkâm-ı Adliye âzâsı dahi* lüzumu mertebe teksîr olunarak ve vükelâ ve ricâl-i Devlet-Aliyye'nin dahi bazı tâyin olunacak eyyamda orada ictima' ederek ve cümlesi efkâr ve mütalâatını hiç çekinmeyip serbestçe söyleyerek, işbu emniyet-i can ve mal ve tâyin-i vergi hususlarına dair kavânin-i mukteziyye bir taraftan kararlaştırılıp ve tanzimat-ı askeriyye maddesi dahi Bâb-ı Seraskerî Dâr-ı Şurâsı'nda söyleşilip, her bir kanun karar-gîr oldukça hattı-ı hümâyûnumuz ile tasdik ve teşvik olunmak için, taraf-ı hümâyûnumuza arz olunsun ve işbu kavanin-i şer'iyye mücerred, din ve devlet ve mülk ve milleti ihya için vaz' olunacak olduğundan, cânib-i hümâyûnumuzdan, hilâfına hareket vuku' bulmayacağına ahd ü misak olunup, Hırka-i Şerîfe odasında cemî-i ulemâ ve vükelâ hazır oldukları halde, kasem-billâh dahi olunarak ulemâ ve vükelâ dahi tahlîf olunacağından, ona ulemâ ve vüzerâdan velhasıl, her kim olur ise olsun, kavanin-i şer'iyyeye muhalif hareket edenlerin kabahat-i sabitelerine göre te'dîbât-ı lâyıkalarının hiç rütbeye ve hatır ve gönüle bakılmayarak icrası zımnında, ceza kanun-nâmesi dahi tanzim ettirilsin ve cümle memurînin el-hâletü hâzihi, mikdar-ı vâfi maaşları olarak şayet henüz olmalanları var ise, onlar dahi ber-tanzim olunacağından, şer'e menfûr olup, harabiyyet-i mülkün sebeb-i âzamı olan rüşvet madde-i kerîhesinin fi-mâbâd adem-i vuku'u maddesinin dahi bir kanun-ı kat'i ile te'kidine bakılsın.

Ve keyfiyet-i meşrûha usul-i atîkayı bütün bütün tagyîr ve tecdid demek olacağından, işbu irade-i şâhânemiz Dersaadet ve bilcümle memâlik-i mahrûsamız ahâlisine ilân ve işâe olunacağı misillû, düvel-i mütehâb-

be dahi bu usulün inşa'allahu Taâla ilelebed bekasına şâhid olmak üzere Dersaadet'imizde mukîm bilcümle süferâya dahi resmen bildirilsin.

Hemen Rabbimiz Taalâ Hazretleri cümlemizi muvaffak buyursun ve bu kavanîn-i müessisenin hilâfına hareket edenler, Allahü Taalâ Hazretleri'nin lânetine mazhar olsunlar ve ilelebed felâh bulmasınlar, Amin.

(3 Kasım 1839)

ISLAHAT FERMANI

Mâlûm ola ki yed-i müeyyed-i mülûkâneme vedîa-i Cenâb-ı Bârî olan kâffe-i sunûf-ı tebaa-i şâhânemin her cihetle tamamî-i husul-i saadet-i hâli akdem-i efkâr-ı hayriyyet-nisar-ı padişâhânem olarak, cülûs-ı meymenet-me'nus-ı hümâyûnum gününden beri bu bâbda zuhûra gelen himem-i mahsûsa-i şâhânemin hamd olsun pek çok semere-i nâfi'ası meşhud olup, mülk ve milletimizin mâmuriyet ve serveti an-be-an tezâyüd etmekte ise de, Devlet-i Aliyye'mizin şânına muvâfık ve milel-i mütemeddine arasında bihakkın hâiz olduğu mevki'-i âlî ve mühimme lâyık olan hâlin kemâle îsali için şimdiye kadar vaz' ve tesisine muvaffak olduğum nizamât-ı cedîde-i hayriyyenin ez-ser-i nev te'kit ve tevsi'i matlûb-ı mâdelet-mashûb-ı padişâhânem olduğu halde, umûm tebaa-i şâhânemizin mesai-yi cemîle-i hamiyetkârâneleri ve müttefik-i hass-ı bâhirü'l-ihlâsımız olan düvel-i müfahhamanın himmet ve muâvenet-i hayırhâhâneleri eseri olmak üzere Devlet-i Aliyye'mizin bu kerre bi-inâyetillâhi Taâlâ hâricen hukuk-ı seniyyesi bir kat daha te'ekküd eylediğine ve bu cihetle şu asır, Devlet-i Aliyyemiz için bir zaman-ı hayriyyet-iktirânın mâbâdi olacağından, dâhilen dahi saltanat-ı seniyyemizin tezyid-i kuvvet ve meknetini ve revâbıt-ı kalbiyye-i vatandaşî ile birbirine merbut olan ve nazar-ı ma'delet-eser-i müşfikânemde müsâvî bulunan kâffe-i sunûf-ı teba'a-i şâhânemin her yüzden husul-i tamâmî-i saadet-i hâl ve memâlik-i şâhânemizin mamuriyetini müstelzim olacak esbâb ve vesâilin an-be-an ilerlemesi murad-ı merhamet-itiyad-ı mülûkânem iktizâsından bulunduğuna binaen, hususât-ı atîyetü'z-zikrin icrâsına irade-i mâdelet-ifade-i padişâhânem şeref-sudûr olmuştur.

Şöyle ki: Gülhane'de kıraat olunan hatt-ı hümâyûnum ile ve Tanzimat-ı Hayriyye mûcibince her din ve mezhepte bulunan kâffe-i tebaa-i şâhânem hakkında bilâ-istisna emniyet-i can ve mal ve mehfûziyet-i namus için taraf-ı eşref-i padişâhânemden va'd ve ihsan olunmuş olan teminat, bu kere dahi te'kid ve te'yid kılındığından bunun kâmilen fiile çıkarılması için tedâbir-i müessirenin ittihaz olunması ve zîr-i cenâh-ı âtıfet-i seniyye-i padişâhânemde olarak memâlik-i mahrûsa-i şâhânemde bulunan hristiyan vesâir tebaa-i gayr-i müslime cemaatlerine ecdad-ı izâmım taraflarından verilmiş ve sinîn-i ahîrede îta ve ihsan kılınmış olan bilcümle imtiyâzat ve muafiyât-ı ruhâniyye bu kerre dahi tak?? ve ibka kılınıp, fakat hristiyan ve tebaa-i gayr-i müslime-i sâirenin her bir cemaati bir mehl-i muayyen içinde imtayazât ve muafiyyât-ı hâzıralarının rü'yet ve muâyenesine ibtidar ile, ol bâbda vaktin ve gere kâsâ medeniyet ve malûmat-ı müktesebenin icab ettirdiği ıslahâtı irade tensib-i şâhânem ile Babıâli'mizin nezâreti tahtında olarak mahsûs patrikhanelerde teşkil olunacak meclisler marifetiyle bil-müzakere cânib-i Babıâli'mize arz ve ifade eylemeğe mecbur olarak cennet-mekân Ebülfetih Sultan Mehmed Han-ı Sânî Hazretleri ve gerek ahlâf-ı izamları taraflarından patrikler ile hristiyan piskoposlarına îta buyurulmuş olan ruhsat ve iktidar niyât-ı fütüvvetkârâne-i padişâhânemden nâşi işbu cemaatlere temin olunmuş olan hal ve mevki'-i cedîd ile tevfik olunup patriklerin el-hâletü hâzihi câri olan

usul-i intihabiyyeleri ıslâh olunduktan sonra patriklik berat-ı âlîsinin ahkâmına tatbiken kayd-ı hayat ile nasb ve tayin olunmaları usülünün tamamen ve sahîhen icrâsı Babıâli'mizle cemaat-ı muhtelifenin rüesâ-yı ruhâniyyesi beyninde karargîr olacak bir sûrete tatbikan patrik ve metropolit ve murahhasa piskopos ve hahamların hîn-i nasbında usul-i tahlifiyyenin ifa kılınma ve her ne sûret ve nâm ile olursa olsun rahiplere verilmekte olan avâiz ve avâidât cümleten men olunarak yerine patriklere ve cemaat başılarına vâridât-ı muayyene tahsis ve ruhbân-ı sâirenin dahi rütbe ve mansıblarının ehemmiyetlerine ve bundan sonra verilecek karara göre kendilerine ber-vech-i hakkaniyyet maaşlar tayin olunup, fakat hristiyan rahihlerinin emvâl-i menkûle ve gayr-i menkûlelerine bir gûne sek îras olunmayarak hristiyan vesâir tebaa-i gayr-i müslime cemaatlerinin milletçe olan maslahatlarının idaresi her bir cemaatin ruhbân ve avâm beyninde müntehab âzâdan mürekkeb bir meclisin hüsn- i muhâfazasına havale kılınması ve ahalisi cümleten bir mezhebte bulunan şehir ve kasaba ve karyelerde icrâ-yı âyine mahsus olan ebniyenin ve gerek mekteb ve hastahane ve mezarlık misillû sâir mahallerin hey'et-i asliyyeleri üzere tamir ve termimlerine bir gûne mevâni' ilkâ olunmayıp böyle mahallerin müceddeden inşası lâzım geldikçe patrik veya rüesâ-yı milletin tasvibi halinde bunların resm ve sûret-i inşası bir kere cânib-i Babıâli'mize arz olunmak iktiza edeceğinden ya suver-i ma'rûza kabul ile müteall olacak irâde-i seniyye-i mülûkânem iktizası icra veya bir müddet-i muayene zarfında ol bâbda olan itirazât beyan olunup, bir mezhebin cemaati yalnız olarak sâiriyle karışık olmayarak bir mahalde bulunur ise o yerde âyine müteallik hususâtı zâhiren ve alenen icrada bir türlü kuyûda dûçar olmayıp ahalisi edyân-ı muhtelifede bulunan cemaatlerden mürekkeb olan şehir ve kasaba ve karyelerde ise her bir cemaatin takımı sâkin olduğu ayrıca mahalde bâlâda bast u beyan olunan usule ittiba'en kendi kilise ve hastahane ve mekteb ve mezarlıklarını tamir ve termime muktedir olabilmesi ve müceddeden inşa olunması iktiza eyleyen ebniyeye gelince, bunlar için ruhsat-ı lâzımeyi patrikler veyahut cemaat metropolitleri cânib-i Babıâli'mizden istida edip Devlet-i Aliyye'mizce bundan bir gûne mevani'-i mülkiyye olmadığı halde ruhsat-ı seniyyem erzan kılınması ve bu makûle işlerde hükûmet tarafından vuku' bulacak muamelât külliyen hasbî olması ve bir mezhebe tâbi olanların adedi ne miktar olursa olsun ol mezhebin kemal-i serbestî ile icra olunmasını temin için tedâbir-i lâzıme ve kaviyyenin ittihaz kılınması ve mezheb ve lisan veyahut cinsiyet cihetleriyle sunûf-ı tebaa-i saltanat-ı seniyyemden bir sınıfın âher sınıftan aşağı tutulmasını mutazammın olan kâffe-i tâbirat ve temyizât muharrerât-ı dîvaniyyeden ilelebed mahv u izâle kılınması ve ahad-ı nâs beyninde veyahut memurîn taraflarından dahi mûcib-i şeyn ve âr olacak veya namusa dokunacak her türlü tarif ve tavsifin istimali kanunen men olunması ve çünkü memâlik-i mahrûsamda bulunan her din ve mezhebin âyini ber-vech-i serbestî icra olunduğundan tebaa-i şâhânemden hiç bir kimesne bulunduğu dinin âyinini icradan men olunmaması ve bundan dolayı cevr ü eza görmemesi ve tebdil-i din ve mezheb etmek üzere kimse icbar olunmaması ve saltanat-ı seniyyemizin memurîn ve hademesinin intihab ve nasbı tensib ve irade-i şâhâneme menut olarak tebaa-i Devlet-i Aliyye'min cümlesi herhangi milletten olursa olsun devletin hizmet ve memuriyetlerine kabul olunacaklarından bunlar ehliyet ve kabiliyetlerine göre umum hakkında meriyyü'l-icra olacak nizamâta imtisâlen memuriyetlerde istihdam olunmaları ve saltanat-ı seniyyem tebaasından bulunanlar mekâtib-i şâhânemin nizamât-ı mevzualarında gerek since ve gerek imtihanca mukarrer olan şerâiti îfa eyledikleri takdîrde cümlesi bilâ-fark u temyiz Devlet-i Aliyye'min mekâtib-i askeriyye ve mülkiyyesine kabul olunması ve bundan başka her bir cemaat maarif ve hıref ve sanayi'e dair miletçe mektebler yapmağa mezun olup, fakat bu makûle mekâtib-i umumiyyenin usul-ı tedrisi ve muallimlerin intihâbı âzâsı taraf-ı şâhanemden mensûb muhtelit bir meclis-i maarifin nezaret ve teftişi tahtında olması ve ehl-i İslâm ile hristiyan vesair tebaa-i gayr-i müsli-

me miyânesinde veyahut tebaa-i iseviyye vesair tebaa-i gayr-i müslimeden mezâhib-i muhtelifeye tâbi olanların birbiri beyninde ticaret veyahut cinayâta müteallik zuhûra gelecek cemî-i deavî muhtelit divanlara havale olunup, istima'-ı dâva için işbu divanlar tarafından akd olunacak meclisler alenî olacağından müddeî ile müddeialeyh muvâcehe olunarak bunların ikâme edecekleri şahitler tekârîr-i vâkıalarını daima kendî âyin ve mezhebleri üzre icra edecekleri birer yemin ile tasdik eylemeleri ve hukuk-ı âdiyyeye aid olan deâvî dahi eyalât ve elviye muhtelit meclislerinde vali ve kâdı-ı memleket hazır oldukları halde şer'en ve nizâmen rü'yet olunup işbu mehâkim ve mecâliste muhakemât-ı vâkıa alenî icra olunması ve hristiyan vesair tabaa-i gayr-i müslimeden iki kimse beyninde hukuk-ı irsiyye gibi deâvî-i mahsûsa, sahib-i dava olanlar istedikleri halde patrik veya rüesâ ve mecâlis marifetiyle rü'yet olunmak üzre havale kılınması ve mücazât ve ticaret kanunlarıyla muhtelit divanlarda icra olunacak usul ve nizamât-ı murâfa'a mümkün mertebe sür'atle ikmal olunarak ve zabt ve tedvin kılınarak memâlik-i mahrûsa-i şâhânemde müsta'mel olan elsine-i muhtelifeye tercüme ile neşr ve ilân olunması ve hukuk-ı insaniyyeyi hukuk-ı adalet ile tevfik etmek için mazanne-i sû'i olanların veyahut te'dibât-ı cezâiyyeye müstahak bulunanların haps ve tevkiflerine mahsus olan kâffe-i mahbes mahall-i sâirede usul-i habsiyyenin mümkün mertebe müddet-i kalîle zarfında ıslahına mübâşeret olunması ve herhalde hapishanelerde bile cânib-i saltanat-ı seniyyemden vaz' kılınan nizamât-ı inzibatiyyeye muvafık muâmelattan maada hiçbir gûne mücâzat-ı cismâniyye ve eziyet ve işkenceye müşâb kâffe-i muamele dahi kâmilen lağv ve iptal kılınması ve bunun hilâfına vuku' bulacak harekât şedîden men ve zecr olunacağından maada bunun icrasını emr eden memurîn ile bilfiil icra eyleyen kesânın dahi ceza kanun-nâmesi iktizasınca tekdir ve te'dib olunması ve Darü's-saltanat-ı seniyyem ve eyalât ve bilâd ve kurâda umûr-ı zaptiyyenin tanzimi mahudesi âsude-i hâl olan kâffe-i tebaa-i mülûkâneme kendi mal ve canlarının muhafazasına sahîhen ve kaviyyen emniyet verecek sûrette tanzim kılınması ve verginin müsavâtı tekâlif-i sâirenin müsavâtını mûcib olduğu misillû, hukukça olan müsavât dahi vezâifçe olan müsavâtı müstelzim olduğundan, hristiyan vesair tebaa-i gayr-i müslime dahi ahali-i İslâm misillû hisse-i askeriyye itası hakkında muahharan verilen karara inkıyad mecburiyetinde bulunması ve bu hususta bedel vermek veya nakden akçe itasıyla hizmet-i fi'liyyeden muaf olmak usulünün icra olunması ve İslâmdan maada tebaanın sunûf-ı askeriyye içinde sûret-i istihdamları hakkında nizamât-ı lâzıme yapılıp müddet-i kalîle-i mümkine zarfında neşr ve ilân kılınması ve eyâlât ve elviye meclisinde tebaa-i müslime ve iseviyye vesairden bulunan âzânın emr-i intihablarını bir sûret-i sahîhaya koymak ve ârânın doğruca zuhûrunu temin eylemek için işbu meclislerin sûret-i tertib ve teşkilleri hakkında olan nizamâtın ıslâhına teşebbüs ile Devlet-i Aliyye'm netice-i ârâyı ve verilen hüküm ve kararı sahîhen bilmek ve buna nezaret etmek esbâb ve vesâil-i müessirenin istishalini mütalâa eylemesi ve çünkü bey' ve füruht ve tasarruf-ı emlâk ve akar maddeleri hakkında olan kavânin-i Devlet-i Aliyye'me ve nizamât-ı zâbıta-i belediyyeye ittiba' ve imtisâl eylemek ve asıl yerli ahalinin verdikleri tekâlifi vermek üzre saltanat-ı seniyyem ile düvel-i ecnebiyye beyninde yapılacak suver-i tanzimiyyeden sonra ecnebiyyeye dahi tasarruf-ı emlâk müsaadesinin îta olunması ve tebaa-i saltanat-ı seniyyemin kâffesi üzerine tarh olunacak vergi ve tekâlif sınıf ve mezheplerine bakılmayacak bir surette ahz olunmakta idiğünden işbu tekâlifin ve alel-husus âşarın ahz ve istifasında vuku' bulmakta olan sû-i istimalâtın ıslâhı tedbir-i seri'ası mütalâa ve müzakere olunup doğrudan doğruya ahz-ı vergi etmek usulünün peyderpey icrası kabil oldukça vâridât-ı Devlet-i Aliyye'min iltizam olunması usulünün yerine bu suret ittihaz kılınıp usul-i hâliyye câri oldukça memurîn-i Devlet-i Aliyye'm ile mecâlis âzâlarının müzâyedeleri alenen icra olunacak iltizamâttan birini deruhte ettirmeleri veya bir gûne hisse almaları mücazât-ı şedîde ile men kılınması ve tekâlif-i mahalliyye dahi mehmâemken mahsulâta halel vermeyecek ve ticaret-i dahi-

liyyeye mâni olmayacak surette vaz' ve ta'yin olunması ve umûr-ı nafi'a için tayin ve tahsis olunacak mebâliğ-i münâsibeye berren ve bahren ve ihdas olunacak turuk-ı mesâlikten istifade edecek eyâlât ve sancaklarda vaz' ve tesis kılınacak vergi-yi mahsûslar dahi ilâve edilmesi ve saltanat-ı seniyyemin beher sene için vâridât ve masârifât defterinin tanzim ve irâesi hakkında muahharen bir nizam-ı mahsus yapılmış olduğundan bunun tamamî-i icrâ-yı ahkâmına itina olunması ve her bir memura tahsis kılınmış olan maaşların hüsn- i tesviyesine mübâşeret kılınması ve her bir cemaatin rüesasıyla taraf-ı eşref-i şâhânemden tayin olunacak birer memurları tebaa-i saltanat-ı seniyyemin umûmuna aid ve râci' olan maddelerin müzakerâtına Meclis-i Vâlâ'da bulunmak üzere makam-ı celil-i vekâlet-i mutlakamdan mahsûsen celb olunup ve işbu memurlar birer sene için tayin kılınıp bunlar memuriyetlerine başladıkları gibi tahlif olunmaları ve Meclis-i Vâlâ'nın âzâsı gerek âdi ve gerek fevkalâde vuku' bulan ictima'larında rey ve mütalâalarını doğruca beyan ve ifade etmeleri ve bundan dolayı asla rencide olunmamaları ve ifsâd ve irtikâb ve itisâfa dair olan kavâninin ahkâm-ı kâffe-i tebaa-i saltanat-ı seniyyem haklarında herhangi sınıfta ve ne türlü memuriyetlerde bulunurlarsa bulunsunlar usul-i meşru'asına tevfikan icra olunması ve Devlet-i Aliyye'min tashih- i usûl-i sikke ile umûr-ı mâliyesine itibar verecek başka misillû şeyler yapılıp memâlik-i mahrûsa-i şâhânemin menba'-ı servet-i maddiyyesi olan hususâta iktiza eden sermayelerin teyiniyle ve mahsulât-ı memâlik-i şâhânemin nakli için icab eden turuk ve cedavîlin küşâdıyla ve emr-i ziraat ve ticaretin tevessü'üne hâil olan esbâbın men'iyle teshilât-ı sahîhan icra olunması ve bunun için maarif ve ulûm ve sermaye-i Avrupa'dan istifadeye bakılması esbâbının bil-etraf mütalâasıyla peyderpey mevki'-i icrâya konulması maddelerinden ibaret olmakla, siz ki sadrıazam-ı süt^ûde-şiyem-i müşârünileyhsiz, işbu ferman-ı celilü'l-ünvan-ı mülûkânemi usulü üzre gerek Dersaadet'imde, gerek memâlik-işâhânemin her bir tarafında ilan ve işâatle hususât-ı meşrûanın bâlâda beyan olunduğu vechile icra-yı iktizalarına ve bundan böyle ahkâm-ı celîlesinin daima ve mestemirren meriyyü'l-icrâ tutulması bâb-ı lâzıme ve vesâil-i kaviyyesinin istihsal ve istikmali hususuna be cell-i himmet eyleyesiz. Şöyle bilesiz, alâmet-i şerîfeme itaat kılasız.

(28 Şubat 1856)

TARİH-İ CEVDET*
Fasl-ı Sânî, "Hükümetlerin Etvâr ve Aksâmı Beyanındadır"

AHMET CEVDET PAŞA

Bu âlem-i dünyaya nazar olunsa teceddüdât-ı yevmiyeden ibaret bir hengâme-i ibret olduğu rû-nümâ olur ve bu manâ-yı teceddüt cem-i a'yân ve a'râzda bulunur. Bu kabilden olmak üzere şahs-ı vâhit gerek vücutça ve gerek hâlce bir zaman-ı terakkîde ve bir zaman-ı tenezzülde olduğu misillü her devlet dahi bu minval üzere kâh kuvvet bulur ve kâh zaaf ve fütur hâline gelir. Ve her devlet bidâyet-i zuhurunda sade ve sebük-bâr olup eğerçi günden güne kuvvetlenir ise de insan yaşlandıkça me'kel ve meşâribde ve mesken ve melâbiste ihtiyacı arttığı gibi devlet dahi eskidikçe tekellüfâtı arttırageldiğinden evvelki sadeliği kalmayıp meşâğıl ve masârifi ziyadeleşir ve fevkalâde bir vak'a hâdis oldukta ve masârif-i mu'tadesinden ziyade bir masraf açıldık-

(*) Tertib-i Cedit, Matbaa-ı Osmaniye, İstanbul, 1302

ta müzâyakaya dûçâr ve emr-i idarede bazı gûna kusur dahi sâdır olur ise ser-pençe-i zaaf ve fütura giriftâr olur. Sineallah-ı filülamin.

Velhasıl hangi devlet olursa olsun bir tavırdan tavr-ı âhire nakledegeldiği cihetle her devirde bir tavr-ı mahsusta bulunur. Ve her tavırda bir türlü davranmak ve her devrin mizacına göre çare ve ilâç aranmak lâzım gelir. Şöyle ki her şahısta sinn-i nemâ ve sinn-i vukuf ve sin-i inhitat olduğu gibi her devlette dahi bu merâtib-i selase bulunup herkes hıfz-ı sıhhat hususunda sinnine göre davrandığı misillü heyet-i devlet dahi bir cism-i insanî mesâbesinde olduğundan her tavır ve mertebesinde hareket-i münâsibeye dikkat olunmak lâzım gelir. Ve tavr-ı inhitat bazen hissolunmayacak surette hafî olur. Ve bazen dahi celî ve aşikâr olup ilâcı müşkil ve düşvâr olur. Ve bazen bir devlette ziyadesiyle inhitat ve fütur emâreleri zuhur etmiş iken tedâbir-i hakîmâne ile teceddüt edip tazelendiği vardır. Fakat ol hâlde devletin tehlikesi ziyade olup fevkalâde bazı ilel-i hâriciye dahi zuhur eder ise teceddüt edip de halâs bulması pek düşvârdır. Ve vukuu var ise de vukuât-ı cesîme ve inkılâbât-ı azîme ile hâsıl olabilmiştir. Ve nice devletler dahi sinn-i vukufunu ikmâl etmeden kendi kusuruyla yahut bir kaza zuhuruyla mahv ve münkariz olmuştur.

Malûm ola ki düvel-i nasarânın ahkâm-ı siyasiyeleri içtimâ'-ı ârâ-yı ukalâ ile tertip olunmuş olan kavanîn-i hikemiyeden ibaret olduğu hâlde hükûmetleri iki kısma münkasımdır. Biri hükûmet-i ruhaniye yani diniye diğeri hükûmet-i cismaniye yani maddiyedir.

Hükûmet-i ruhaniye Katolik mezhebinde papanın hükûmetidir ki bilcümle Katolik rahiblerinin âmiri ve kiliselerinin reisi olup onu Hazret-i İsa'nın vekili olmak üzere itikat ederler. Ve bilcümle Katolik devletlerinin memâlikinde onun hükûmet-i ruhaniyesi câridir. Vaktiyle Avrupa içinde bu hükûmet-i ruhaniyenin pek ziyade tesiri ve nüfûzu var idi. Lâkin hükümdarlar papaların elinden çok cevr ve cefa çektiklerinden refte refte papaların nüfûzlarını kesr ve taklîl ettiler. Rum yani Ortodoks mezhebinde bulunan bilcümle Hristiyanlar papayı tanımayıp hükûmet-i ruhaniyede İstanbul patriğine tâbidirler. Ermenilerin reis-i ruhanîlerine katogigüs denilir ki üçtür. Birisi Gürcistan'da vâki Açmiyazin ve diğeri Kozan'da vâki Sis ve üçüncüsü Van tarafında kâin Ahtamar kiliselerinin reis-i ruhanîleridir. Ama Protestanların böyle bir reis-i umûmîleri yoktur.

Hükûmet-i maddiye dahi üç kısımdır. Hükûmet-i mutlaka hükûmet-i meşrûta hükûmet-i cumhuriyedir. Hükûmet-i mutlaka inân-ı hükûmeti bütün bütün eline almış olan bir hükümdarın hükûmetidir. Rusya Devleti gibi.

Hükûmet-i meşrûta millet meclisinin reyine ittibâ eden hükümdarın hükûmeti olup bu dahi iki kısımdır.

Kısm-ı evvel meşrûta-i umûmiye olup âmme-i ahâli müsâvât üzere bulunur. Almanya ve İtalya devletlerinden bazıları gibi ki vükelâ-yı devletten başka milletçe intihap olunan âzâdan mürekkep bir millet meclisleri vardır.

Kısm-ı sânî meşruta-ı hasebiyedir ki zâdegân-ı millet bayağı ahâliden vücûh ile mümtaz ve mütehayyiz olurlar İngiltere Devleti gibi ki âmme-i ahâlisi zâdegânın nâil oldukları rüteb ve imtiyazâta nâil olamayıp fakat her kazadan intihap ile payitahta gönderdikleri âzâdan mürekkep mebûsân millet meclisi nâmıyla bir meclisleri vardır ki bir maslahat onda tezekkür olunduktan sonra zâdegân millet meclisinde karar-gîr olur. Bu meclisler daima açık olmayıp belki senede üç dört ay kadar küşâd olunup parlement tesmiye olunur. Devletin vükelâsı kral tarafından nasbolunmuş memurlar olup umûr-ı devleti bit-tezekkür krallarına imza ettirdikten sonra icrâ ederler lâkin her hususta parlement tarafından mes'ul olurlar.

Hükûmet-i cumhuriye bir hükümdar-ı mahsusu olmayıp belki ekseriyet-i ârâ ile biri intihap olunarak kral makamında olmak üzere muvakkaten millet reisi nasbolunur. Amerika cumhuru gibi.

Fransa Devleti mukaddemleri hükûmet-i mutlaka iken millet içine ihtilâl düşerek muahharen cumhur olmuşlar idi. Ol vakit cihangirlikle hurûç eden Napoleon Bonaparte imparatorluk rütbesini hâiz olmakla yine hükûmet-i mutlakaya münkalip olmuş idi. Vakıa şekl-i devlet hükûmet-i meşrûta üzere

müesses idi. Lâkin Bonaparte her istediğini icrâya muktedir olduğu cihetle hakikat-i hâlde bir hükûmet-i mutlaka idi. Bonaparte'tan sonra hükûmet-i meşrûta-i umûmiye olup Louis Philippe'in eyyâm-ı kraliyetinde bu hâl üzere gitti 1265 (1848) senesi halâlinde vuku bulan Fransa ihtilâlinde yine cumhur olup Louis Napoleon'u dört senelik olmak üzere reis-i cumhur nasbettiler. Lâkin ahâli beyninde ittifak olmayıp kimisi krallık taraftarı ve kimisi teşkil olunmuş olan adi cumhuriyet taraftarı oldular. Bir takımı dahi böyle adi cumhuriyete kanaat etmeyip azıttılar. Ve bütün bütün hadd-i ma'rûfun öte tarafına gittiler. Şöyle ki hukuk-ı mülkiyet ve zevciyeti inkâr edip ve herkes kâffe-i hususâtta müsâvât üzere olmalıdır deyip bir çok edânî dahi bunu mizaçlarına muvafık görmeleriyle Fransa Cumhuriyeti'ni bu renge boyamağa teşebbüs ettiler. Fransa kibar ve ukalâsının bundan gözü ürkmekle cumhuriyetten ve belki hükûmet-i meşrûta serbestliğinden yüz çevirip Napoleon'un henüz dört sene müddet-i riyaseti hitam bulmazdan evvel imparatorluğunu bit-tasdik hükûmet-i mutlakaya ser-furû-berde-i inkıyât oldular. İşbu Fransa ihtilâlâtı arasında Nemçe halkı dahi serbestlik sevdasına düşerek ve pek çok kanlar dökerek hükûmetlerini hükûmet-i meşrûtaya kalbetmek istediler ise de hükûmet-i imparatoriye galip gelerek yine hükûmet-i mutlaka tahtında kaldılar. Bunların her birinde birer gûne fenalık melhûz ve meşhût olup hele cumhuriyetin zikr olunan fırka-ı mütecavizesi bütün bütün akıldan ve nevâmis-i tabiiyeden baîd bir fikr-i bâtıldır.

Ama hükûmet-i İslâmiye hilâfet ve saltanatı câmi olup imâmü'l-müslimîn olan padişah-ı İslâm hâmî-yi şeriat ve muhyî-yi saltanat olmakla Allahü'l-hamd bu gûna teferruk ve teşettütten berîdir. Ve eğerçi zîrde beyan olunacağı vechile Devlet-i Abbasiye'nin evâhirinde memâlik-i İslâmiyede zuhura gelen ihtilâlât-ı azîme hasebiyle hilâfet ve saltanat ayrılarak hilâfet bir riyaset-i diniye ve saltanat bir riyaset-i maddiye derecesine vardı ise de muahharen Devlet-i Aliye-i Osmaniye'nin zuhuruyla millet-i İslâmiye teceddüt ederek yine hâlet-i asliyesini buldu.

Tezakir 40 - Tetimme Layiha*

Her yerde hükümetlerin tebeaya karşı iki vazifesi olub biri ihkak-ı hukuk-ı ibad ve diğeri hıfz-ı bilad meseleleridir. Birinci vazife ki umur-ı adliye demekdir bunun ifasına mahkemeler memur olub rüzmerre bu vazifenin ifasıyla meşgul olurlar. İkinci vazifenin ifası dahi heyet-i askeriyyeye aid olub ledelhace ifay-i vazife edebilecek surette hazır u müheyya bulunur. Bir taife-i mahkemeler tertib ettiği gibi devlet heyetine girmiş demek olub mahkemeleri ne kadar muntazam ve mükemmel olur ise kuvve-i maneviyyesi ana göre müstekmel olur. Ancak kuvve-i harbiyyesi ne kadar mükemmel ise dahilen ve haricen azamet-i şanı dahi ana göredir. Bir hükümet bu iki vazifeyi ifa eder olucak tebeasın bihakkın onun evamirine imtisal ile bila fütur onun tekalifini ifaya mecbur olurlar. Ahâliye evamir-i hükümeti tebliğ ve (s.97) tekalif-i miriyyeyi hakkaniyet üzere tahsil ve masârif-i adliyye ve askeriyye ve saireye vefa edecek mebaliği istifâ ve memleketin menabi-i servetini yoklayıb varidatı tezyid ve mucib-i servet olan emr-i ticareti tevsi ve her iş için ehl ü erbâbını tehyie vü i'dad etmek ve düvel-i saire ile olan revabıt-ı münasebatı gözetmek gibi mesalih-i mühimme dahi kuvve-i icraiyye muhavvezdir ve buna müteferri olan işler dahiliye ve hariciye ve malye ve nafia ve maarif-i umûmiye gibi mütenevvi ve yekdiğere mübayin kısımlara münkâsimdir ki bunlara umur-ı mülkiyye ve siyâsiyye ve emr-i idare denilir.

İşbu mesalih-i siyâsiyye bir tarafdan umur-ı adliyeden ve bir tarafdan umur-ı askeriyyeye dokunur ve ikisinin dahi devam-ı intizâmı idare-i mülkiyeye tealluk eden işbu icrâât-ı mühimmenin hüsn-i cereyanına tevakkuf eder. Zira heyet-i adliyye ve askeriyyenin masârifine vefa edecek mebaliğin tedariki kuvve-i icraiyyeye aid olan mesalih-i mühimmenin yolunda deveranına mevkuf olduktan başka mahkeme ilamlarının yoluyla icrası ve tahsil-i ulûm u maarif işleri sekteden vikaye olunarak

(*) Yayınlayan Prof. Cavid Baysun; Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s.97-103

ihtiyâcât-ı zamana kafi hakimler yetiştirilmesi ve nüfus defterleri yolunda tutulub ve hakkaniyet üzere kur'a çekilip de bir suret-i meşruada mıkdar-ı kafi neferatın heyet-i askeriyeye teslim edilmesi gibi umur-ı adliyye ve askeriyyenin mevkufun-aleyhi olan mesalih-i mühimme hep kuvve-i icraiyyeye aid olub umur-ı adliyye ve askeriyyenin devam-ı intizâmı kuvve-i icraiyyenin mihver-i lâyıkında deveranına mütevakkıfdır ve illa ihtiyâcât-ı zamana kafi hakim bulunamaz ve heyet-i askeriyyenin hüsn-i intizâmı muhâfaza olunamaz olur. Kaldı ki bir saatın çarhları yekdiğere merbut ve sıhhat üzere işlemesi her çarhın düzgün ve birbirine uygun olmasıyla meşrut olduğu gibi umur-i devlet dahi bir-birinemerbut ve intizâm üzere cereyan eylemesi hepsinin hüsn-i intizâmda mütenâsib ve mütenasık olmasına menuttur.Ale'l-husus heyet-i icraiyye intizâmsız olduğu hâlde diğer heyetlerin devam-ı intizâmı kaabil olamaz. Zira bir heyet-i gayr-ı muntazama bir heyet-i muntazamayı ne besleyebilir ve ne de hüsn-i istimâl eyleyebilir. Elhasıl bir devletin devlet-i muntazama olması şuabat-ı idaresinden her birinin intizâmına mütevakkıfdır. Bir şubenin intizâmsızlığı diğer şuubatının intizâmına hâlel getirir. Meselâ şuebat-ı idare hep intizâm üzere cereyan edib de yalnız nafia işleri geri klasa yollar bozulur köprüler yıkılır. Emr-i ehemm-i ticaret geri kalır. Zürra dahi mahsûlâtını satamaz. Memlekette servet artmaz. Bundan ise hazine-i devlet mutazarrır oldukdan başka lede'l-hace asker sevkinde su'ubet çekilir. Mühimmat naklinde müşkilat görülür. (s.98)

Mukaddimât-ı meşruha ile sâbit olur ki devletin heyet-i icraiyye ve adliyye ve askeriyyesi bir tarz-ı muttarid ve hep sıyak-ı vahid üzere muntazam olmak lâzımdır ve tafsilat-ı maruzaya göre memurin-i devletüç kısma münkâsim olur ki icrâ memurları ve hükkam ve zabitan-ı askeriyedir. İfay-i vazife hususunda hakimler ümera-yı askeriyyeye benzer. Zira askerlik emr u ıncazdan ibaret olmasıyla askere verilen emr ü talimât hep kat'idir ve sınıf-ı askeri kanununa itaat ve amirleri tarafından verilen talimât-ı mahsusaya tevfik-i hareket ile ifay-i vazifeye memur olub evamiri şerh ü tefsire mezun değillerdir. Binâenaleyh kanun ve talimâta muvafık hareketlerinden dolayı bir netice-i muzirre çıksa bile mesûl olmazlar ve ve kanun ve talimâta muhâlif hareketleri bir kaideyi müntic olsa bile emre muhâlif hareket eylemiş olduklarından dolayı mustehak oldukalrı mücazattan kurtlulamazlar. Hakimlerin mercii olan şer'-i şerif ve kanun-ı münif dahi kat'idir. Hakimler hususat-ı vakıayı şerh ve kanuna tatbikan kemal-i adâlet üzere fasl ü hasme memurdurlar. Kendi mahkeme-i vicdaniyelerine müracaat ile hükm edemezler. Bu cihetle suret-i ifay-i vazifede askere benzerler; ve bir de bu iki sınıfın dahi işleri mütenevvi olmayıb sade ve nesek-ı vahid üzeredir. Binaenalazalik ikisinin dahi vazifeleri mazbut ve müdevven ve kendilerine verilegelen emr ü talimât kat'idir. İcra memurlarının hizmetleri ise o kadar mütenevvi ve müteşa'ibdir ki tamamiyle bir kaide-i muttaride altına alınamaz. Belki emr-i siyaset ve idare neden ibaret olduğu hakikatiyle tarif bile olunamaz. Bu cihetle bir tarafa gönderilen icrâ memurlarına her ne kadar mufassal talimât verilse ekseriya netice-i matlubenin istihsâli anların dirâyet ve reviyyetlerine havale olunagelmiştir. Zira umur-ı siyâsiyyede hâl ü mevkiin icâbına dikkat etmek ve ahâlinin mizacını gözetmek lâzımgelir ve çok defa nass-ı talimâtın doğrudan doğruya icrası muvafık-ı maslahat olamaz. Bu cihetle icrâ memurları vardıkları memleketin töresini bilib ve ahâlisinin tavr u mizacını öğrenib de ana göre ifay-ı memuriyete ibtidar ederler; ve ruh-ı maslahatı derpiş edib ana göre yedlerindeki evamir ve talimâtı şerh ü tefsir ve icâb-ı hâl ü mevkie tevfik ederek netice-i matlubeye musil olabilecek yola giderler; ve icâb-ı hâl ü mevki gözetmeyib de işde cüz'i bürüz peyda olsa reviyyetsizlikler makduh ü muateb olurlar. Binaenalazalik umur-ı siyâsiyyede iş ademi olmanın mektebi yine işdir. Yani çok vakit iş içinde bulunmaktı derler. Bu cihetle sahîh icrâ memuru olabilmek için müddet-i medide istihdam ile pek çok mümarese lâzım gelir; ve eğerçi memurinin diğer sınıfları ve belki her sınaat ashabı dahi amelliyat ve mümarese ile (s.99) kesb-i melekeye muhtacdırlar. Nazariyatı ancak ameliyat ile hasıl olan melekenin istikmaline sebeb olur. Yoksa ameliyyat olmadıkça yalnız nazariyyat bir husus-

da medâr-ı amel ü hareket olamaz. Amma yalnız ameliyyat ile nakıs Isa bile yine iş görülür. Bir işi bilmek ile yapabilmek beyninde Bu'd-i ba'id vardır. Dülger bir ağacı keser iken gören adam nasıl kesildiğini öğrenib bilir. Amma bellemek ve Düstur'u ezberlemek ile bir adem hakim olamaz. Mahkemelerde bir müddet-i istihdam ile kecb-i melekeye muhtac olur. Memurinin diğer sınıfları dahi istihdam olunacakları işlerde kezalik ameliyyat ile kesb-i meleke etmiş olmaları lâzım gelir. Şu kadar varki hükkam ve zabitan-ı askeriyyenin bervech-i bala vazifeleri sade ve mazbut olmağla nazarriyat-ı lazimeyi ikmal ettikten sonra az vakit zarfında amelliyat görmekde kesb-i meleke edebilirler.

İcra memurları ise hizmetlerinin mütenevvi ve müteşettit olmasından naşi daha ziyâde tecarib ve ameliyyat ile kesb-i melekeye muhtac olurlar. İcra işi sırf tecribeye müstenid gibi bir keyfiyettir ve eğerçi muâmelât-ı asra göre icrâ memurları dahi umur-u mülkiyyece lâzım gelen mamulatı istihzar eylemiş olmaları lâzıme-i hâldendir. Ancak anlara tekerrür-i ameliyyat ve tecarib ile kesret-i mümarese elzemdir. Elhasıl mesalih-i devletin her çubesi yekdiğere mütenâsib ve mütenasık olarak muntazam olmadıkça devletce temami-i intizâm hasıl olmaz. Askeri sınıfı matlub olan derece-i intizâmı bulmuş ve diğer sınıflar ana nisbetle geri kalmış olduğundan askerden bahse hacet olmayıb ancak diğer sınıfalrın ıslâhat-ı lazimesi hakkında bervech-i âti bazı mutaleat-i kaasıranın arz u ifadesine ibtidar olunur.

Hükkamın fakih ve kavanin-i devlete açina olmaları birinci şarttır. Bir mühendisin tabâbette ve bir tabibin mühendislikde istihdamı kabil olmadığı gibi fıkıh ve kanun bilmeyen kimesnenin dahi ulûm-ı sairede mahareti olsa bile hakimlikde istihdamı caiz olamıyacağı ısbata muhtac değildir. Bundan başka Mekteb-i Tıbbiyye'de yalnız nazariyyat görmüş olan bir şagird amelliyat görmedikçe icray-i tabâbet edemeyeceği gibi hükkamın dahi ilm-i fıkıh ve kanun öğrendikden sonra muhakematta istihdam ile kesb-i meleke etmiş olmaları lâzım geleceği balada bast u tembih olunan mukaddimât ile müsbettir.

Hakimlere lâzım olan nazariyyatın suret-i matlubede tahsili ile ihtiyâcât-ı asra kafi hakimler yatiştirmek için şimdiden tedabir-i lazime ittihazı elzemdir; ve şimdi tarik-ı ilmiyyede gerek mehakim-i (s.100) şerriyede ve gerek mehakim-i nizâmiyede istihdama elverişli zatler bulunabileceğinden ve bunların içinden güzideleri alınarak kanunaşina zatler ile birleştirildillerinden ihtiyâcât-ı asra kifayet edebilecek mahkemeler teşkil olunabileceğine ve bunların hüsn-i intihabına fevkalade dikkat ü itina olunmak lâzım gelir; ve cinâyet meclisleri için tarik-ı kalemiyyede dahi epeyce ademler yetişmiş olduğundan cinâyet meclisleri için lâzım gelen memurin-i kanuniyyenin bunlardan intihabı muvafık-ı maslahat olur. Ancak gerek mehakim-i şer'iyyede ve gerek mehakim-i nizâmiyyede asıl lâzım olan mahkemeler hakkında âmmenin emniyeti olub bu dahii hükkamın kendi hâllerinden emin olmalarına tevakkuf eder. Binaenalazalik hakimler vech-i meşruh üzere bir kaide-i sahîhe üzere intihab olundukdan sonra layenazl olmaları vacibat-ı umurdandır. Bilcümle düvel-i muntazamada bu kaaide-i müselleme meriyyül-icrâ olduğu gibi Devlet-i Aliyye'de dahi mukaddema haklı haksız şunun bunun başı kesilirken hakimler bundan müstesna ve her türlü mekarihden masûn ve muhterem idiler. Şİmdi dahi hakimlerin bir guna töhmetleri olmadıkça azl olunmayacaklarına ve mahkemeler serbest olub işlerine bir tarafdan müdahâle edilmeyeceğine dahilen ve haricen efkar-ı âmmeyi kandıracak tedbir ne ise onun ittihazı elzemdir.

Mehakimin derece derece tertibine gelince beyandan müstagni olduğu üzere asıl mahakeme iki derecedir ki bidayeten ve istinafen rü'yet-i da'va olunur. Andan sonra mehakime mahâll olmayıb fakat hüküm ilamları Mahkeme-i Temyiz'de tedkik olunur ve bidayeten mahkemeden mukaddem bir de sulh ile sulh ile tesviye-i maslahat sureti olmağla bu kerre Dersaâdet'de bir cemiyyet-i sulhiye teşkil buyuruldu ve muhasssenatı görüldü. Binâenaleyh gerek Dersaâdet'de ve gerek taşralarda mevki be-mevki sulh meclisleri yapılmalı ve sulh ile tesviye-i maslahat kaabil olmaz ise ol vakit mahkemeye havale olunmalıdır. Maha-

kimin tertib-i derecatı mülkiye memurlarının tertibine tabi olduğundan mülkiye sınıfının derecatı nasıl tertib olunursa adliye işlerinin dahi ana göre taksim ü tertibi münâsib olur.

Gelelim mesalih-i mülkiyyeye ve tevabiine: Kuvve-i icraiyyeye aid olan işler bervech-i bala mütenevvi ve pek nazik cihetleri havi olmağla devlet bu işleri gördürmek için mütenevvi liyakatte ve mütefavit kifayette pek çok kağ-güzar ve mücerrebü'l-etvar memurlara muhtacdır. Eğerçi memurin-i adliyyece dahi noksanımız var ise de icrâ memurlarınca noksanımız dahi ziyâdedir ve günden güne tenakus etmektedir. Mülkiye Mektebi icâb-ı vakt-i hâle göre tevsi ve ders cedvellerini ana göre tertib ile buradan (s.101) şıkarılacak zevatı derece derece hidemat-ı mühimmede istihdam ile hüsn-i idareye muktedir bendegan yetişdirmek zarûriyat-ı asırdandır; ve şimdiki hâlde oldukça mücerreb olanları hüsn-i intihab ve istihdam ile icrâât-i devleti yoluna koymak feraiz-i hâliyyedendir; ve ademe iş aramakdan vaz geçib de işe adem aramak kaaidesi mesluk-i kadem-i itibâr olursa az vakit zarfında idare-i memlekete muktedir bendegan yetişeceği müsellemattandır. Bu kaidenin icrası "İnallah yamürkim antevdu ülamanat ali ehliha "ayet-i kerimesine hakkıyla imtisalden kinâyet ve emr-i idare vü siyasetin ruhu bu ayet-i kerimeye tevfik-ı hareketten ibarettir. Bunun manası her işi ehline tefviz demek olur bunun suret-i icrası dahi her ademi ehli olduğu işde kullanmakla olur. Yoksa bir hususda ehl olan bir kimse ehl olmadığı diğer bir hususda kullanır ise ehline tefviz-i umur edilmiş olmaz. Hekimi hakimlikte ve hakimi hekimlikte kullanmak naehline tefviz-i umur eylemekdir. Elhasıl herkesi ehli olduğu işde kullanmak lâzım gelir. Bunnla beraber mükafat ve mücazat usûlüne tamamiyle itina her hâlde ehemm ü elzemdir. Bu ikisi şehbaz-ı devletin iki kanadı hükmünde olub bunların birinde cüz'i zaaf olsa evc-i alay-i ikbâl ü iclalde uçamaz. Memurin-i devlşet ahâlinin bir güzide sınıfı olarak liyâkat ve kifayetce efrâd-ı nasa fâik olmak lâzımdır. Hâlbuki mükafat olmaz ise ahâli içinde mümtaz olacak ademler devlet memuriyetlerineheves etmeyib başka işlere süluk ederler. Devlet umurunda kullanılacak bayağı ademler kalır. Anlar ise enzar-ı âmmede haysiyetsiz bir sınıf olarak kendilerine fâik olan nâsı idareden aciz olurlar ve her sınıfın içinde ağraz-ı şahsiyyesine tebaiyyet eden ademler olmamak ve her sınıfın içinde ağraz-ı şahsiyyesine tebaiyyet eden ademler olmamak emr-i muhâl olduğundan böyleleri mücazat görmezse saire sirayet ederek heyet-i memurin içinde fenalar çoğalır ve umur-u devlet duçar-ı iğtişaş olur. Her an ü dakika ihkak-ı hukuk ile icray-i adâlet lâzım geldiği gibi hüsn-i idare-i memlekete dahi bila-imhâl ikdâm olunmak vacibat-ı umurdan olduğuna mebni mahakimin suret-i matlubede tanzimiyle beraber umur-ı mülkiyyeyi bir hüsn-i hâle koymakvacibat-ı umurdandır. Fakat bu bâbda ibtida bir meseleye karar verilib anda sebat olunmak lâzımdır.

Şöyleki idare-i umur-ı mülkiyyede iki usûl olub biri idare-i merkeziyye ve diğeri idare-i gayr-ı merkeziyyedir. Düvel-i Avrupa'nın bazılarında ezcümle Fransa'da idare-i merkeziyye usûlü ve bazılarında ezcümle İngiltere ve Rusya'da idare-i gayr-ı merkeziyye usûlü meriyetülicradır. Devlet-i Aliye'de ezkadim idare-i gayr-ı merkeziyye usûlü cari olduğu hâlde Tanzimât-ı Hayriyye'nin icrasında bazı mertebe idare-i merkeziyye usûlüne meyl olub giderek bu usûl bayağı galebe eder gibi oldu ise de (s.102) bunun taşralarca azim mehaziri görülmekle muahharan idare-i gayr-ı merkeziyye usûlüne avdet olunmuş ve bunun inzibat u idarece muhassenatı görülmüş ise de sonradan yine idare-i merkeziyye usûlüne meyl olunub şimdi bir karışık hâle gidiliyor. Hâlbuki bu esas kararlaşmadıkça idarece bir sâlim yola gidilemez. İşte evvel be evvel bu müşevveş hâlden çıkılıb da ittihaz olunacak usûl-i esâsiye kararlaşdırıldıkdan sonra memurinin derece derece vezâif ve derece-i mesûliyetleri tayin olunmak lâzım gelir ve bu da başlı bir işdir. Zira değil taşralarda hâla Babıali'de vesair devair-i idarede memurinin derece derece vazifeleri muayyem olmadığından mesalih-i mühimme-i devletin aksam u envaı nedir her nev'inin icrası kimlere aiddir ve her memurun derece-i mesûliyyeti nedir gereği (gibi) mâlum olmadığından ekser-i mesalih

havaleden havaleye düşerek sürüncemede kalıyor. Balada arz olunan tafsilatttan hülasa olunabilir ki devletin umur-ı mülkiyyesi ve ana tabi olan umur-ı maliyyesi mihver-i lâyıkında cereyan etmekle beraber umur-ı adliyyesi dahi yolunda cari olmak umur-ı mefruzedendir. İşte andan sonra umur-ı mülkiyyyenin diğer şuubatınca dahi terakkiyât-ı lâzıme esbâbını taharri etmelidir. Şöyleki bu sene devletin umur-ı maliyyesi yolunda olsa bile gelecek seneler için şimdiden umur-ı nafiaya say edib de menabi-i varidatı açmak ve servet-i memleketi artırmak lâzım gelir ve illa bir iki sene sonra sıkıntı çekilir. Hâlbuki umur-ı nafianı suret-i matlûbede terakkisi ulûm u maarifin terakkisine menuttur. Bu cihetle maarif-i umûmiyye emr-i ehemmine her hâlde itina levâzım-ı umurdandır. (s.103)

Cevab*

(Bu mektub Tarih-i Cevdet'in Onikinci cildinin sona ermesi üzerine bir nüshasının Viyana Sefiri Sadullah Paşa'ya gönderilmesi ve Sadullah Paşa'nın Ahmed cevdet Paş'ya bir mektub göndermesi üzerine Ahmed Cevdet Paşa'nın cevaben kaleme aldığı mektubdur.)

Onikinci cildin vusûlüne dair ve teveccühat-ı celilelerinin hakk-ı bendeganemde bekasını mübeşşir bir kıt'a emirnâme-i iltifatsernâme-i asafaneleri vusûl buldu. Mucib-i mesar ü iftihâr oldu.

İşbu eser-i acizane ve naçizane hakkında irâd buyrulan tafsilat-ı sitayiş-ayat-ı asafileri onun değerinden çok ziyâdedir. Ahass-ı amal-ı çakeri olan ehâsin-i enzar-ı devletlerinin istimrarınıı mutazammın olmak hasebiyle bendelerince kadr ü kıymeti ise fevkaladedir. Tarih-i acizin hatimesi olan Vak'a-i Hayriyye Devlet-i Aliye için bir asr-ı cedide mebde olduğundan orada söz kesilebilirse de bu vak'a Rusya'da Strelitz Ocağının ilgasına müşabih ve muvafık olduğu halde neticelerinin mütenefi olması yani Strelitz'in ilgası Rusya'nın izdiyad-ı kuvvetine bâdi olmuş iken Yeniçerilerin ilgaası o neticeyi vermemesi tarihce bir mühim mesele olduğundan burası dahi mebâdisini yazan müverrihin kaleminden çıkmak mutâlâasınabinaen Tarih'in ilerisine devam olunması cümle-i irâdat-ı hikem-ayat-ı celilelerinden olub hâlbuki nice seneler ism-i bimüsemma gibi salnâmelerde yazıldıkdan sonra adı unutulmuş olan Encümen-i Daniş tarafından hisse-i acizaneme ifraz olunan kıt'a-ı tarihiyye vak'a-ı mezkûreye dek yazılmak üzere tayin edilmiş ve irâde-i seniyyesi dahi ol vechile isdar buyrulmuş idiğünden vak'a-i mezkûreye gelindiği gibi memuriyet-i bendeganem hitam bulmuş ve atisi halef-i acizanem olan Vak'anüvis Efendi'ye kalmıştır. Kaldıki asr-ı hazıra takarrüb oldukça iş ağırlaşıyor. Hakayık-ı ahvâli tasrih değil telmih bile güçleşiyor. İlerisini artık ahlafa bırakmak lâzıme-i hâldendir.

Yeniçerilerin ilgası Strelitz askerinin ilgasına ba'z-ı cihat ile mümâsil ise de bu iki kazıyyenin pek çok cihetleri mütebayindir. Çimdi bu cihetleri ta'dad ile bir derin bahsr giremeyiz. Fakat sathice nazar-ı mütâlâaya alındığı halde bunu ana kıyas etmek kıyas maalfarikdir. (s.218)

Malûm-a devlet denilen heyet-i mecmua evvelâ üç tabakaya münkâsim olur ki daire-i saltanat ve vücuh ü eşrâf-ı millet ve efrâd-ı ahalidir. İşbu sınınf-ı selase mütevazin ve mütevafık olursa cemiyetin ahengi düzgün olur ve illa bozulur. Bozuk sözler buruk sesler işitilir. Sonra bu üçten kangısı evvel davranıb da ahengi düzeltirse cemiyet pek çok vakit onun havasını çalıyor ve hükümet o perdeden dem uruyor.

İngiltere'de ibtida âsilzâdegân sınıfı davranıp islâhata kıyam eylediklerinden anların arzusuna muvafık bir hükümet-i meşruta teşekkül etmiştir. Fransa'da tabaka-i ulya ve mutavassıta davranamayıb iş tabaka-i süfla yedine geçerek cumhuriyet yoluna gitmiştir. Rusya'da ise islâhata tabaka-i ulyadan başlandı. En kavi bir hükümet-i mutlaka te'sis olundu. Bizde dahi islâhata taraf-ı Saltanat-ı Seniyye'denbaşlamış olduğu cihetle Yeniçerilerin ilgaası Strelitz askerinin ilgasına benzer. Lâkin Yaniçeri Devlet-i Aliye'nin kalbinde bir seretan illetine benzerdi. Strelitz askeri ise Rusya'nın omuzunda bir ur idi. Yeniçerilik Osmanlılar'ın iliğine işle-

(*) Yayınlayan Prof. Cavid Baysun; Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s.218-222.

miş ve Ocaklar asabiyyet-i milliyye makamına kaaim olarak devair-i devletin usûl ü füruunu istilâ eylemiş olduğuna nazaran devletin zatiyyatından ma'dud olmuş idi. Onun ilgaasıyla ehl-i islamın kuvve-i asabiyesine za'f geldi. Şuabat-ı idare taraf taraf açılan yerleri asakir-i nizâmiyye ile dolduramayıb o türlü boşlukları doldurmak için pek çok ıslâhat-ı dahiliyye icrası lâzım idi. Devlet-i Aliye ise idare-i gayr-ı merkeziyye tahtında idare olunageldiği ve iyalatın biri diğerine benzemeyib her biri idarece başka yol almış olduğu cihetle her tarafın ahval-i hususiyesini düşünerek ıslâhat-ı matlubeyi ana göre yapmak lâzım gelirdi. Bunu yapabilmek ne kadar çok vukuf ve meharete mevkuf olduğu muhtac-ı tafsil değildir. Strelitz askeri Yeniçeri gibi Rusya'nın ahvâl-i zatıyyesinden ma'dud ve kavmiyyet ü milliyete merbut olmayıb onun ilgaasıyla yalnız daire-i askeriyyede açılan yer asakir-i nizâmiyye ile dolub taştı. Rusya'nın dahiliyece ihtiyâcâtı bizim müşkilatımız kadar değil idi. İslâhat-ı dahiliyece ihtiyâcâtı bizim ihtiyâcâtımız kadar değil idi ve Petro tanzim-i askerle beraber devletine lâzım olan islâhatı icrâ ediverdi. Bizim bu yolda olan ihtiyâcâtımız daha ziyâde olduğu halde gereği gibi teşebbüs olunamadı. Arasıra vukubulan teşebbüsat dahi hikmete ve icâb-ı hâl-i memlekete muvafık değil idi. Malûm-a bir tasavvuru kuvveden fi'le çıkarmak mebâdi-i selasenin ictimâına mütevakkıfdır. Bunlar ilim ve irâde ve kudrettir. Yani yapmağı bilmek ve azm ü cezm-i kavi ile yapmağı istemek ve yapabilmekdir. Bu mebâdi-i selase bir ademde yahud bir şahs-ı manevide mevcûd olduğu halde her şeyi yapar ve birisi nakıs (s.219) olsa iş aksar. Petro'da bu mebâdi-i selase mevcusd idi. Zira kendisi azimet-i kat'iyye ashabından olduğu halde ol vakte göre lâzım olan malûmatı hasıl etmek üzere Avrupa'nın en mütemeddün yerlerini gezib dolaşmış ve servet ü miknet ne gibi şeylerden husûle geldiğini muayene vü tahkik etmiş idi. Binâenaleyh Strelitz Ocağını ilgaa ile kesb-i iktidâr eylediği gibi islâhat-ı lâzımeyi derhâl icrâ ile senayi ve ticaretin terakkisi esbâbının istihsâline müsaraat eylemiş ve memleketince esbâb-ı terakki olan şeylere hasr-ı nazar edib taklid-i sırf yoluna gitmemiş idi ve kaabilülicra bir yol alıb bihide nazariyyat ile uğraşmış idi. Hatta kölelerle idare olunan çiftlikat ashabının imtiyazatına dokunmamış idi. Çünkü devletine kuvvet vermek için o gibi şeylere mecbur değil idi. Mısırlı Mehmed Ali Paşa'nın hâli biraz ana benzer. Çünki Mısır'da islâhata mani olan Kölemenler bigane bir kavim olub ahaliye merbut değiller idi. Anlar aradan kalktığı gibi memleket her türlü islâhata müsteid oldu. O dahi sefahat yoluunda Avrupa'ya taklid etmeksizin mücerred esbâb-ı terakki ne ise anların istihsâline ikdâm etti. Gerek askerce gerek mülkçe ashab-ı malûmattan ademler yetiştirdi ve Mısır az vakit zarfında bir hükümet-i kaviyye vücude getirdi.

Sultan Mahmud Han-ı Sani hazretleri azimet-i kaviyye ve irâde-i kat'iyye sahibi bir zat olub Saltanat-ı seniyye'yi Yeniçerilerin dest-i tagallübünden kurtarmak için Ocakları ilgaa ile emeline nail ve kudret-i lâzimeyi haiz oldu. Lâkin bizim ahvalimiz iktizasınca bir Avrupa seyahati edemezdi. Dahilen ve haricen lâzım olan malûmatı hasıl etmek devletin kuvve-i akilesi makamında olan vükelâya aid idi ve seri kârda ihtiyâcât-ı zamaniyyeye göre icrasına muktedir zatler bulunmak lâızm idi. Hâlbuki o zaman ser-i kâra geçenlerde bu ilm ü iktidâr yok idi ve Hüsrev Paşa olmasa ihtimâl ki asakir-i nizâmiyye dahi oldukça yolunda tertib ü tanzim olunmazdı. Vak'a-i Hayriyye'den sonra sefine-i devletin dümenini eline alan Reis Pertev Paşa tekye şeyhlerinin söziyle hareket ederek Edirne musalâhası'nı müntic olan sefer-i meş'umun açılmasına ve bâdihu Cezayir'in elden gitmesine sebeb oldu ve hayli müddet islâhat-ı dahiliyyeye bedel muharebat-ı dahiliyye ile uğraşıldı. Memleket harab oldu. Devlet bi-tab oldu. Sonra da sırf taklid yoluna gidildi. Bunda da ifrat edildi. Binanın ihkam-ı erkanına bakılmadı. Nakşına özenildi. Emr-i terakkinin ilel ü mebâdisini istihsâle çalışılacağına malûmat ve âsâr-ı müteferrikasına heves edildi. Bu yolda dahi memleketin uğradığı hasarat kaabil-i ihsa değildir. Eski merkubların i'malini islâh yolunda işe başlamış (s.220) olsaydık az vakit zarfında ayakkabı dikicilerimiz âlâ kundura dikmeği ve kırmızı meşin yapan debbağlarımız âlâ kundura kerestesi yapmağı çğrenirlerdi. Acele kundura

giymeğe heves ettik. Kerestesiyle beraberdikicileri haricden gelerek burada kazandıklarını çıkın çıkın altın edip memleketlerine gönderdiler. Bizim esnafımız ise mahv olub bitti. Nice sanayiimiz battı. Güzel gemiler yapıldıysa da asakir-i bahriyyenin fidanlığı ticaret-i bahriyye olduğu bilinmedi ve emr-i ticaretin tervicine hiç ikdâm olunmadı. Bir aralık bazı zevat-ı fetanet-simât zuhur ile devletin umur-ı hariciyyesini iyice yoluna kodular. Lâkin anlar da ahval-i memleketi bilmezlerdi. Bilmeyerek yapdıklarınizâmlar ekseriya memleketin bir tarafına uyarsa diğer tarafına uymazdı. Bu cihetle kaabil-i icrâ olmazdı. Baksan-a devletin mahkeme-i kübrası olan Meclis-i Valâz'da teşkil-i tarafeyn kaadidesine riayet olunmaz ve evvel ü ahir kazasker efendiler teşkil-i tarafeyn etmedikçe muhâkemeye başlamaz iken koca bir Meclis-i Valâ'da bunun lüzûmu bilinmezdi. Biz o zamanlarda ileri gidiyoruz der iken ne kadar geri gittiğimizi ve kuvvetimizden ne mertebe düştüğümüzü şok sonra anladık.

Bu cümle ile beraber bizim bazı ahval-i hususiyemiz var ki diğer devletlere nafi olan bize mazar olur. Anlara deva-i acil bize semm-i helâail olur. Burasını derk ü temyiz eylemek ise en dakik mesaildendir. Her yerde tevsi-i ticaretin menâfi-i azimesi olduğu cay-ı bahs değildir. Amma bizde Avrupa ticaretinin tevessüü bak neler yaptı. Müteveffa ihtiyar Hanson'un kendisinden işittim. Der idi ki: "İstanbul'a geldiğimde Galata'da on bir ecnebi mağazası var idi. O zaman bu ecnebilerin davaları gümrükde bir komisyon marifetiyle rü'yet olunurdu. Serbesti-i ticaret muahedesinden sonra memleketimize o kadar ecnebiler tehacüm etti ki idareleri pek müşkil oldu. Anlar için ayrıca mahkeme küşad olunmak lâzım geldi. Himâye-i ecnebiyye belası bize yeter iken belâ üstüne belâ olarak bir de mahkeme-i muhtelite yapıldı. Ya o zaman hikmete muvafık yolda bir ticaret mahkemesi yapmak kaabil değil mi idi. Lâkin o zaman ser-i kârda bulunanlar dekayık-ı umur-u adliyyeyi bilmezler ve erbâbından öğrenmeğe tenezzül etmezler idi. Belki ticaret ne demek olduğunu bilmediklerine bu dahi delil-i kâfidir ki sâlifüzzikr ticaret muahedenâmesinde ecnebiler büyük ve küçük ticaret edebilir fıkrası münderic olub esnafın dükkanlarındaki ahz u i'taları küçük ticaret tabirinde dahil olduğunu bilmeyerek imza eylemiş oldukları bir müddet sonra Babıali ile sefaretler (s.221) beyninde zuhura gelen keşakeşlerden anlaşılmıştır. (arabaç bir iifade var.) Sathice bir nazar edelim derken şevk-i iltifat-i mahâsin gaayat-ı devletleri ile sadedden çıkarıldı. Söz uzadı. Maksad ise ehâsin-i teveccühat-ı celile-i hidiv-i ekremilerinin bekaası niyazında ibaret olmağla ol bâbda... (s.222)

FİKİR BUHRANIMIZ*

SAİT HALİM PAŞA

Memleketimizin ilerlemesini ve yükselmesini temin edebilmek için Batı medeniyetinden faydalanmak zorunda kaldık. Bu mecbûriyet, aydınlarımız arasında yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına sebep oldu. (...)

Bu aydın sınıf, Batı medeniyetinin tesiri altında sahsiyetini kaybetmiş ve aşırı derecede Batı hayranlığına müptelâ olmuştur. Daha da fenası bu aydınlar millî kurtuluşumuzun çaresini, kendilerinin tutulduğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedirler. (...)

İşin tuhafı Batı hayranı olan bu aydın sınıfın zihniyeti, kendisine üstad tanıdığı, Batı

(*) Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

zihniyetine, hiç bir bakımdan benzemez. Bizimkiler, kendi memleketleri hakkında ileri sürdükleri son derece kötümser ve yıkıcı tenkidleri ile kendilerini gösterirler. Bunların tenkidleri, meseleleri izah ve isbat edemedikleri için ithamlarla ve anlayamadıkları için de inkâr ile doludur. Bunlar, elde hâlen mevcut olanı ve memleketimizin yaşayan gerçeğini bilmezler; fakat nasıl olmamız gerektiğini bize öğretmeye kalkışırlar. (...)

Bu aydın sınıfın, böylesine karanlık bir kötümserliğe düşmesinin sebebi, vatanındaki her şeyi ıslah ve düzeltmelerle kurtulamayacak kadar bozuk görüyor olmasıdır. Bu yüzden, kurtuluşu, mevcut olanı tamamen yıkmakta buluyor. Yıkacağı cemiyetin yerine, az çok Garplılaşmış olan bilgi, mantık ve ahlâkına ve iyice Frenkleşmiş olan sosyal ve siyasî tasavvurlarına göre şekil vereceği yeni bir cemiyet kuracaktır.

Bu ruh ve fikirde bulunması sebebiyle bütün mevcûdu yıkarak yerine bir başkasını koymak isteyen ve kendi yurtlarında, ruh ve fikirlerini hoşnud edecek bir şey bulamayan, orada hiç bir mânevî haz duyamayan bu insanların, vatanları ile ne alâkaları vardır? (...)

Gerçekten de, Batı hayranlarının mânevî, sosyal ve siyasî meseleler hakkındaki bilgiler iki mühim özellik göstermektedir:

Birincisi: Bu meselelerden hangisine dair olursa olsun, bizimle ilgili olan taraflarını bilmemek, öğrenmeye de tenezzül etmemek.

İkincisi: Bizimle ilgili olanların dışında, pek çok şeye, pek çok bilgi, metod ve prensiplere vâkıf bulunmak.

Fakat bu garip karışıklık, cemiyetimizde mevcut bulunan ve bundan daha tuhaf ve yanlış olan bir başka hâlin neticesidir: Osmanlı cemiyeti asırlarca önce teşekkül ederek, büyük ve herkesce mâlum bir medeniyet meydana getirmiş, dünya tarihinde mühim bir vazife ifa etmiştir.

Böyle olduğu halde bizim Batıcılar, kendi milletlerininin mânevî ve ahlâkî hayatını, sosyal ve siyasî kanun ve prensiplerindeki olgunlukları yani milletin dehâsını gösteren, milli, fikrî ve ahlâkî varlığını meydana getiren kıymetleri bilmedikleri için küçümser, hatta tahkir ederler. Bunları öğrenip tedkik etmekten fayda ummazlar.İşte onları, cehâletlerin en uğursuzu olan *"kendini bilmeme"* haline düşüren de budur.

Bundan dolayı, Batı hayranları, bizi yani kendi milletlerini, henüz teşekkül eden ve milli varlığını elde etmeye çalışan, yeni doğmuş bir cemiyet sayacak derecelere geliyor; tarihimizin ve ecdadımızın büyüklüğünden şüphe ediyor, bizi hakir görüyorlar.

Bu acaip düşünce ve bilgilerle dolan zihinler, onları, sonunda şuna sevkediyor: Ruhların vatan değiştirmesi ve fikren göç!...(...)

Daha da fenası, Batı hayranı bu aydınlar, sahte ilimleri ile cemiyete verdikleri zararlara son vermezlerse, neticede kendileri gibi, bu cemiyeti de Avrupa cemiyetinin bir asalağı haline düşüreceklerdir. (...)

Bugünkü geriliğimiz, varmak istediğimiz hedefin ne olduğunu bilmeyişimizin neticesidir.

Milletçe yükselmek için, Batı medeniyetinden istifade etme lüzumunu duyduk. Bu düşünce, nasıl olduysa *"Bunun için mutlaka Batılılaşmamız gereklidir"* gibi yanlış bir kanaat doğurdu. İşte bütün gayretlerimizi faydasız ve güdük bırakan en esaslı yanlışımız bu olmuştur.

Bu yanlış kanaatten bir de: *"Kurtulmak için, her bakımdan Batı milletlerini taklide mahkumuz"* fikri doğmuştur ki, bu da öteki kadar kötü ve yersizdir.

Ne yazık ki, bu yanlış kanaat ve zanlara uyarak, bütün varlığımızla Batılıları taklide koyulduk. Bunu o kadar iyi başardık ki, inancı, his ve an'anesi, ilim ve fenni tamamen taklidden ibaret sahte bir dünya kurabildik. Şimdi artık dışı parlak, ama aslında ölüm getiren arzu ve hayaller içinde mest ü müstağrak, yaşayıp durmaktayız.

İşte bundan dolayıdır ki bilgiçliğimiz, bu ufuk daraltıcı kendini beğenmiş "yarı âlimliğin" dairesi dışına, şimdiye kadar çıkamamıştır. Taklitçilikle ustalaşmak gayreti içindeyiz; eski bildiklerimizi unutmak, şimdiye kadar yaptıklarımızı bir kenara atıp terketmek istiyoruz.

Tatbîki mümkün olan eski bilgilerimizle iş görecek, onları daha iyi bir hâle getirip, daha çok netice alacak yerde; aksine, hiç bir za-

man öğrenemediğimiz, bilmediğimiz şeyleri tatbîk için, kıymetli vakitler ve gayretler harcayıp gidiyoruz. (...)

Batılılaşmak zurûretine olan inancımızın bu kadar kötü neticeler vermesi, milliyetimize aykırı bulunmasındandır. Çünkü milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek mânâsını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur.

Hakikaten de, hayli zamandan beri bizlere her ne öğretilmiş ve telkin edilmiş ise, hep kendi milli ve tarihî varlığımızı teşkil eden şeyleri kaldırıp, yerine yeni ve *"Batı işi"* şeyleri koymak gâyesini hedef almıştır.

Birisi çıkıp da Almanlara, kurtuluşlarının ancak Alman kültür, medeniyet ve irfânını bırakmakla kabil olacağını söylemiş olsa; acaba nasıl bir karşılık görürdü? Böyle bir iddiada bulunan kimse "Alman", hele bir *"Alman ıslâhatçısı"* sayılır mıydı? Alman medeniyeti ile bizimki arasında bugün mevcut olan büyük farka bakarak benzetmemizi yersiz bulanlarımız olabilir. Halbuki Osmanlı medeniyetinin daima Batı milletleri medeniyetinden geri kalmış olduğunu sanmak yanlıştır. Çünkü bir zamanlar medeniyetimiz, onlarınkine her bakımdan üstündü. Şu meş'um taklid hastalığına tutulmasaydık, bugünkü fark da bu kadar olmazdı. Zaten yaptığımız maddî büyüklük mukayesesi değil, bir prensip meselesidir.

Kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini, irfânını inkâr eden veya hakir gören milliyetini kaybeder. Dolayısiyle de, artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir. (...)

Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezîmetle neticelenmesine rağmen, şunu da itiraf etmeliyiz ki, milli terakkîmizi temin için, o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecbûruz. Ancak bizzat yaptığımız tecrübeler, kat'î olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemeiz, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. (...)

Şu halde bizim de şimdiye kadar takip etmemiz gereken yol, Avrupa medeniyetini millileştirmek, yani mümkün mertebe muhîtimize ısındırmak olacaktı.

İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olmalıydı. (...)

Bu suretle, Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstünlüğününsebebi bulunan *"ilim zihniyeti"* ile *"tecrübe usulü"*nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır.

Bu faaliyetimiz sırasında, şu hakikatı da öğreneceğiz: *Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasî kanaatlerimiz, tamamiyle dinimizden doğmuştur.*

Dolayısiyle, dinimize saygı göstermek mecburiyetinde olduğumuz gibi, üzerimizdeki bütün haklarını da kabul etmek zorundayız.

Yine anlayacağız ki: *Dinsizlik denilen şey, Lâtin fikrinin düştüğü bir sapkınlık hâlinden ibaret olup, zannedildiği gibi, bir fikrî üstünlük alâmeti değildir.*

Yine öğreneceğiz ki: *"Her milletin milli kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir "mânevî vatan" meydana getirirler.*

Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklâlinden mahrum kalmıştır. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha fazla istifade ettiği halde esirdir; çünkü milli değerlerini kaybetmiştir.

Bizim gibi vatan toprağını korumak uğrunda asırlardan beri, kanını cömertçe dökmüş olan bir milletin, *"mânevî vatan"*ına karşı ilgisiz kalıp, sevgisiilik ve saygısızlık göstermesi, tasavvuru güç, anlaşılmaz bir hatadır. (...)

Bugüne kadar pek haksız olarak hakir gördüğümüz medeniyetimizi sevmek ve ona hizmet etmek lâzım geldiğini sonunda iyice anlayacağız. O medeniyet ki, hudutsuz bir imparatorluk kurarak, bozkırlarda şehirler meydana getirmiştir. Evvelce *"ırk tetkiklerinde"* bir konu olan *"Türk"* kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman kelimeleri kuvvetinde içtimaî ve siyasî bir varlık çıkararak Türk medeniyetini, irfânını ve rûhunu kabul eden her Müslümana *"Osmanlı Türküyüm"* demek selâhiyetini kazandırmıştır. (...)

MİLLİYETÇİLİK VE TÜRKÇÜLÜK ÜZERİNE*

BABANZADE AHMED NAİM

(...) Müslümanlar arasına milliyetçilik ve ırkçılık davasının, başka bir tabirle millî ve ırkî asabiyetin belirmesi 15-20 senelik bir şey ise de en ziyade açığa vurulması, memleketin ölüm-kalım meselelerinden biri haline getirilmesi Meşrutiyet'ten başlıyor. Bu da cehalet sebebiyle Avrupa'dan ödünç aldığımız zararlı -acizane fikrime göre- İslâm vücudunun veremi kadar öldürücü bir yabancı bidattir. Zaten Avrupa'nın en fena şeylerini almak, iyi şeylerini de bozmadıkça tabik etmemek bizim en dikkate değer felaketlerimizden biridir. Dışta sahte bir zindelikle, geçici bir faaliyetle tecelli eden bazı asabi hastalıklar gibi bu da ilk bakışta ve Avrupa gözlüğüyle tetkik edilirse mühim bir terakki adımı, ruhu yücelten bir hayat mayası gibi görünüyorsa da bu frenk asabiyeti hastalığı İslâmın basiret gözüyle tetkik edilirse ümmet-i merhumenin ölüm sebebi olmak şanından olan, tedavisi müşkil bulaşıcı bir hastalık olduğu anlaşılır. (...)

Bizim iddiamız şudur: Irkçılık davası (...) şeran kötülenmiş ve reddedilmiştir. Şerî tabirine göre bir cahiliyet devri davasıdır. İslâmın kıvamı ve devamlılığına, müslümanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Özellikle hemen hemen bütün İslâm diyarı küfür diyarına dönüşmüşken buradaki bir avuç müslümanın "ben Türküm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim" gibi iddia ve sebeplerle bibirlerine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri -hele düşmanlarımızın tecavüz ayağı tâ kalpgâhımıza bastığı bir sırada- cinnettir ve millî asabiyet bayrağını ellerinde tutanların aldığı mânaca da vatanperverliğe aykırıdır. Din ve iman, akıl ve izan sahasından uzaklaşılsa bile, aldatıcı bir serap olan millî saadet ardında koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet bize müthiş bir ibret dersidir. "Aynı sebepler aynı neticeleri doğurur" tabii ve makul kaidesine göre bu meslekte devam ettiğimiz takdirde ergeç bizim de başımıza gelecek musibet budur. Bu gidişle İslâmın son sığınağı olan bu diyar Allah korusun -Arnavutluk gibi- küfür yurduna dönüşecektir.

Bazı Arap kardeşlerimizin ırkçılık davasıyla takip ettikleri gayeyi bilemezsek de "Türkçü" adını şiar edinen Türk kardeşlerimizle temasımız fazlaca olduğu için görüş ve mesleklerini biliyoruz zannındayız. Kürt kardeşlerimiz ise -anladığıma göre- henüz bu hastalığa yakalanmamışlardır. Bundan sonra da yakalanmamalarını Cenab-ı Hak'dan niyaz ederim.

Türkçülerle olan münakaşa ve münazaralarımızdan -beş senelik mesaiye rağmen- hâlâ kendilerine sağlam bir gaye edinmekte müttefik olmadıklarını anlıyoruz. Nereye ve niçin gittiğini idrakten âciz ve bütün yaygaraları "uydum kalabalığa" demekten ibaret olan cemaatın ekseriyeti bertaraf edilirse Türkçülük savunucularını, imamlarını, önderlerini, ulularını ikiye bölünmüş görüyoruz: Bir takımı halis "Türkçü", diğer takımı ise "Türkçü-İslâmcı"dır.

Halis Türkçüler büsbütün yeni bir "mefkûre" (müşterek gaye demek olacak) ihdas etmek, biraz eski ananelerle münasebet bağını keserek, yeni ananeler vücuda getirmek, "yeni bir iman" ile "yeni bir kavim"', "yeni bir millet" meydana getirmek iddiasındadırlar. Bunların, sohbet ve konuşmalar esnasında en samimi ve en makul olarak söyledikleri sözler aşağı yukarı şöyle hulasa edilebilir:

"Bizi, milliyetçilik gayesini takip etmeye sevkeden şey Türklerin dışta ve içte maruz kaldığı tehlikelerdir. Şimdiye kadar bu devletin devamlılığını temin için can ve mal vergisini mebzül olarak ödeyen Türklerdir. Bunca dağdağalar, bunca gâileler neticesinde Türk unsuru zayıf düşmüştür. Maarifi, ticareti, sanatı e hatta ziraati mahvolmuştur. Bir vatanda yaşayan müslim ve gayrimüslim

(*) İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi - Metinler/Kişiler- I, Risale, İstanbul 1986.

bunca kavimden ise bu fedakârlıkların şükranesi olarak daima cefaya, gönül kırıklığına maruz kalmıştır. Artık kendini toplayip biraz da kendine bakması, fedakârlıklarını diğer kavimlere karşı biraz kısarak kendine tahsis etmesi zaruridir. Buna ise yeni bir mefküre, Türklük esasına dayalı bir mefküre lazımdır. Herşeyden önce buna ihtiyacımız var. İslâm bağı ise ancak ikinci derecede kalır. Ahıret işlerini dünyada iken kendine dert edinmekte bilmeyiz ki o kadar büyük pratik bir mâna var mıdır? Biz bu dünyadaki saadetimizi temin etmenin yolunu arayalım. Din mefküresi bizi mesut ettikçe biz arkasından koşabiliriz. Biz ise görüyoruz ki din hissiyatı gevşemiştir. İlâ-yı kelimetullah etmeye de Avrupalının sillesi engeldir. Demek ki eski iman ile kurtulacağımız yok. Kurtaracak bir şey olaydı zaten bu hale gelmezdik. Bir de milliyetçilik cereyanı Avrupa'dan kopup gelen coşkun bir seldir. Bunu durdurmak, sirayetine mâni olmak mümkün değildir. 'Muasırlaşarak' terakki edeceksek Avrupa cemaatinden ayrılamayız. Avrupa'da din ehramlarıyla hudutları sınırlandırmak modası çoktan geçmiştir. Biz de böyle antika mefkürelerden vazgeçmezsek müzelerdeki antikalar gibi adımız yalnız tarih sayfalarında okunur. Binaenaleyh bu halk önce Türk sonra müslüman olmalıdır. Böyle olmakda başka bir faydamız da vardır:

"Malumdur ki Avrupalıların eline düşen İslâm diyarını birleştirmeye imkân yok. İçteki İslâm unsurları da İslâm kardeşliği namına zannettiğimiz kadar yapışık değil. O halde Türklük mefküresiyle Boğaz içinden Büyük Okyanus'a kadar aynı ırktan ve aynı dili konuşan 80 milyon halkın bir birlik bayrağı altında toplanması mümkün iken buna neden çalışmıyalım?".

Nasıl? Mantık parlak, hülya tatlı değil mi? İtiraf ederiz ki millet ululları içinde böyle düşunen mefküreciler ekseriyeti teşkil etmezler. "Türkçü-İslâmcı" olan diğer ulular ise ne serden, ne yardan geçemiyorlar. İslâmî mefküre ile millî mefkürenin hiçbirini feda etmek istemezler. Birincilerle burada uzun uzadıya münakaşa etmeyi abes görüyoruz. Açıklamak istedikleri şey açıkça dinsizlik mefküresidir. Halkın dinini çekip çıkarıp yerine ona denk başka bir şey ikame edilemiyeceğini, ilâ-yı kelimetullah uğruna kılı kıpırdamayan bir herifin tâ Kamçatka yaylalarındaki ırkdaşları için silaha sarılamıyacağını, bin yıldan beri kardeşimdir dediği, bin yıldan beri üzüntü ve sevincine ortak olduğu, uğrunda hayatını feda etmekten çekinmediği din kardeşini bırakan bir kimsenin Sibirya'nın bilmem hangi boz ovalarında Hıristiyan mı, Şamanist mi belli olmayan Yakut kardeşini sevemiyeceğini düşünemiyen; Türklerin ikbal devrinin İslâm dinine sıkısıkıya bağlanma devirlerine rasladığını, gerilemesinin ise iman ve akidenin gerilemesinden itibaren başladığını gizleyen kişilerle münakaşa etme yeri harhalde bu makale değildir. Biz yalnız "Türkçü-İslâmcı"larla dertleşebiliriz. Zira bunlarla İslâm dairesinde anlaşmak, onlara hakikatı din adına kabul ettirmek daha kolaydır kanısındayım.

"Türkçü-İslâmcı" olan ulularla yaptığımız tartışmalar diğer yoldaşlarından nisbet kabul etmeyecek derecede insaflı olduklarını isbat ediyor. Bunlar vakıa Türk unsurunun zaafından, yardıma muhtaç olduğundan bahsediyorlar.Lakin İslâm camiasını kırmak istemezler. Bu camiayı diğer İslâm unsurlarının ayrılmaması, hem de Türklerin kolaylıkla terbiyesi ve yükselmesi için çok lüzumlu addederler. Yalnız bir noktada yanılıyorlar: "Türklük camiası İslâm camiasını takviye eder. Asabiyet davası İslâma mugayir değildir. İki mefküre birdiğerine zahmet vermez, aksine birdiğirini tamamlar ve vücut bulmasını kolaylaştırır. Ne yazık ki iman ve İslâmdan nasibini almamış olan birçok genci hiç olmazsa millî ve vatanî hamiyet adına İslâma ısındırmaya çalışabiliriz" diyorlar. "Dini iman"ın yanıbaşında bir de "millî iman" ikame ediyorlar. Hatta içlerinde iman ve İslâma olan sıkı bağlılıklarında hiç şüphe etmediğim bazı kişilere tesadüf ettim ki "milliyetle övünmek İslâmî duyguya hiç zarar vermez, aksine bir insan -isterse müslüman olsun- diğer milletlere karşı bir varlık gururu duygusuyla övünürse pek yüksek bir terakki mertebesine ulaşır" diye cidden inanmaktadır.

İşte bu kişiler bir münazara neticesinde

davayı kaybederek hakikatın ortaya çıkmasına karşı mecalsiz kalınca, mazeret olarak "Ne yapalım? Biz bu propagandamıza son verirsek Türklük mahvolacak. Arnavutlar, Araplar bizden önce bu davaya kalkıştılar. Biz nefis müdafaası mevkiindeyiz. Bu müdafaamızdan müslümanlara bir zarar geliyorsa kusur bizde değil, ilk başlayanlarda, saldıranlardadır. 'İlk başlayan daha zâlimdir' (El-Bâdî azlem)" diyorlar.

Arap milliyetçiliği güdenlere "niçin böyle yapıyorsunuz?" diye sorarsanız onlar da bin dereden su getirerek haklı olduklarını ve savunma mevkiinde bulunduklarını söylerler. Aynen Türk kardeşlerimiz gibi "ilk başlayan daha zâlimdir" sözünü tekrar ederler.

Kim kime zulmetmiş, bunu araştıracak değiliz. Biz her iki tarafta da şeriata muhalif, İslâm ruhu ile barışmaz bir kötü durum görüyoruz. "Kardeşine -zâlim olsun mazlum olsun- yardım et" hadis-i şerifine uyarak herkese yardım etmekle, yani hak yola ve doğruya davet etmekle kendimizi mükellef görüyoruz. Binaenaleyh "Türkçü-İslâmcı kardeşlerimize deriz ki:

Türklerin yardıma ve sizlerin irşadına muhtaç olduğu inkâr edilmez. Türkü bundan sonra da zararına yol açacak yorgunluklara salıp dünya ve ahiret saadetini düşünemiyecek hale getirmek reva değildir. Onun ictimaî durumunu yükseltmek, istihsal gücünü çoğaltmak, maneviyatını takviye etmek, fazilet melekelerini geliştirmek, aşağılık melekelerini gidermek cidden takdire şayan, Allah indinde ve insanlar katında makbul ve güzel, hayırlı bir iştir. Buna ulaşmak için diline hizmet etmek, edebiyatını cidden ruha gıda olacak hale getirmek, milletin ilmî ve amelî gücünü artırmak pek mübarek bir vazifedir. Hatta bu vazifede aslen Türk olmadığı halde Türk diliyle konuşan diğer müslüman kardeşlerin de size yardımda acele etmeleri dini bir vazifesidir. Nitekim bizim yaptığımız başka bir şey değildir. Fakat bu ictimaî hizmetlerin yapılması hiç bir zaman sizleri cevap sınırının ötesine geçerek cahiliyet davasına, neseple, ecdatla övünmeye sevketmemelidir. Dil, lugat bir anlaşma vasıtasından ibarettir. Bunu güzel kullanınız da kötülüklere alet etmeyiniz. Türkü muhtaç olduğu dini, dünyevî ilimlerin bütününü anlayacağı basit veya yüksek bir dille aşina ediniz. Kütüphanesini dünyanın en zengin kütüphanesi haline koyunuz. Fakat daima -evet bundan gaflet etmeyiniz- daima kendisine "ey Türk" diyecek yerde "ey müslüman"' diye hitap ediniz. Kendisine daima müslümanlığından bahsediniz, Türklüğünden bahsetmeyiniz. Gayretini gıdıklamak istediğiniz vakit Türklük adına değil müsümanlık adına gıdıklayınız. Türkün tarihini İslâm tarihinden ayırmayınız.

Biraz kendinize geliniz de insaf ederek düşününüz. Dört beş senedir bu ham davanın arkasına düştünüz. Hesap ederek Türklere yaptığınız hizmetlerin yekûnunu toplayınız. Edebiyatına, dil kurallarına, lugatına, ilmine, sanatına, ticaretine, ziraatine eklediğiniz şey nedir?

Ona kuru bir enaniyet davasından, fazla olarak biraz öteki kardeşleriyle bozuşmaktan başka ne kazandırdınız? Bir kere gayenizi "halis Türkçüler"le bütünüyle birleştiremediğiniz için ne demek istediğinizi layıkıyla anlamayan halktan kişiler ne yapacağını bilemiyor. Kendilerine "Sizin atalarınız Kara Han'dır, Bozkurt Han'dır, Oğuz Han'dır, Cengiz Han'dır, Hulagu Han'dır, bilmem ne handır" dediniz. Onlar da inandılar. Bin yıldan beri diğer milletlerin kanıyla karışa karışa Türklükle dilden başka bir nisbetleri kalmadığını, hatta birçoklarının Türklüğü -sonradan öğrenilmiş dilden dolayı- sırf arızî bir şey olduğunu akıllarına bile getirmeyerek kendilerini hakikaten bu saydığınız müşriklerin öz evladı zannediyorlar ve cinnetin son sınırı olmak üzere Cengiz'in "mukaddes toprağına!", "mukaddes yasasına!" yemin ediyorlar.

Bu işin propagandacılarından kaç tanesinin üçüncü batna kadar halis muhlis Türk çıkacağı cidden merak edilecek bir şeydir. Bununla beraber sizin bize tanıttığınız gayenizden -mefkürenizden- cidden uzaklaşan tâbileriniz, tuhaflığı isimleri değiştirmeye kadar vardırıyorlar. İslâmî olan isimleri Gündüz Bey'ler, Uyanık Bey'ler, Gök Bey'ler gibi garip değişimlere uğruyor. (...)

EyTürkçu- İslâmcı kardeşler! İşte görüyorsunuz ki ne kadar iyi niyetle çalışsanız Allah tarafından yasaklanmış yollardan maksada ulaşmak mümkün değildir. Bütün iyi niyetleriniz korktuğunuz ters neticelerin vücut bulmasına mâni olamaz. Sizler halis Türkçüler gibi insafsız da değilsiniz. O halde felaket büsbütün sarpa sarmadan geçmişi telafi etmeyi, İslâmiyet adına, insanlık adına, hatta bu gidişle geleceğinden pek ziyade korktuğum Türklük adına sizden niyaz ederim, istirham ederim halkı "çifte mefküre" sahibi yapmayınız. İçinizde üç vatan sahibi olmak isteyenler de varmış. Halbuki yine Türk atasözüdür: "Çatal kazık yere girmez" derler. Siz bu çatal mefküreyi, üç başlı vatan kaygusunu kimin kalbine sokabilirsiniz? Siz yine halis İslâm gayesinden şaşmayınız. İslâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslâm dairesini hiçbir zaman kuşatamaz. Çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez. (...)

MALİYE NAZIRI CAVİT BEY'İN MEBUSAN MECLİSİ'NDE İÇ BORÇLANMA ÜZERİNE SÖYLEVİ*

Efendiler, bu harb bize pek büyük şeyler kazandırmıştır. Ordularımız, milletimizin ve memleketimizin hakk-ı bekasını, hakk-ı hayatını bir kere daha an'anevî cengâverlikleriyle teyid etmiş oldular ve bundan evvelki bir muharebenin, düşmanlarımızın silahlarıyla değil dâhilin siyaset zehirleriyle kaybettiğimiz bir harbin ecnebî zihinlerinde vücude getirdiği tereddüd ve meşkûkiyyet şebekesini parçaladılar. Fakat efendiler biliyorsunuz ki Osmanlı orduları asırlardan beri yalnız muzaffer oldukları muharebelerde değil hatta mağlup oldukları mubarezelerde bile daima kendileri için şevket, şehâmet, satvet destanları yazdırmışlardır. (Alkışlar) Bu defaki hareketleriyle de tarihi bir defa daha te'kîd etmiş oldular ve esasen âlemşümûl bir hakikati bir defa daha ilân eylediler. Fakat efendiler, ecnebîlerin inanmıyacakları ve havsalalarına sığdıramıyacakyarı bir şey varsa o da Osmanlı milletinde iktisad uyanıklığının mevcudiyetidir. Memleketimizde şu dört seneden beri inkişaf etmeğe başlayan inkılâb-ı iktisadîye düşman memleketlerinde emin olunuz ki inanacak bir ferd yoktur. Bu istikrazın muvaffakiyeti, sizi temin ederim, düşmanlarımız için en kanlı bir meydan muharebesinde kazanacağımız zaferin vücude getireceği tesirden daha müthiş bir darbe-i hüsrân ve elem teşkil edecektir.

Bu hadise efendiler, memleketimizin hayat-ı maliyesinde bir mebde-i tarih olarak kalacaktır. Çünkü, değil yalnız eski zamanlarda hatta Meşrutiyet'in ilânından beri, hepiniz biliyorsunuz ki, ecnebîlerin daima Türkiye'nin zaafından istifade ederek hergün istiklâlimizden bir parça kemirmek için en ziyade isti'mâl etmek istedikleri silah malî olmuştur. (Kahrolsunlar) Daima bizi para tahakküm ve istibdâdıyla esir etmek istemişlerdir. Daha birkaç sene evvel birkaç milyon almak için ricâl-i siyasiyyemizin ecnebî diyarlarında dolaştığını Meşrutiyet'ten evvel de kırk elli bin liradan ibaret bir meblağ-ı kalîlin tedârik edilmesi için bu memlekette namus-u saltanatı ve haysiyet-i hilâfeti kefil ve rehin veren adamların mevcut olduğunu bilen düşmanlarımıza birkaç hafta zarfında milyonlar toplanabilmesi gösterecektir ki artık Türkiye'de kullandıkları silah-ı malî kör-

(*) "İstikraz-ı dahilî hakkında Maliye Nazırı Cavit Bey tarafından Meclis-i Mebusan'da irâd edilen nutuk," *Ticaret-i Umumiyye Mecmuası*, sene 2, cilt 2, sayı 14/38, 10 Nisan 1334/1918, s. 228-229. (aktaran: Zafer Toprak, Türkiye'de 'Milli İktisat' (1908-1918), Yurt Yayınları, Ankara 1982, Belge 25).

lenmeye yüz tutmuş bir silahtır.

Biz bu sayede istiklâl-i malîmizin en rasîn temellerini atmış olacağız. İşte efendiler, bende mevcut olan bu kanaat ve imanladır ki bilâ istisna bütün efrâd-ı millete, taa Anadolu'nun en hücra bir köyünde yaşayanlardan, paytaht-ı saltanatın ve bütün merâkizinin mükellef ve müstesna evlerinin sine-i refah ve saadetinde yaşayanlara varıncaya kadar mutavassıt, büyük, küçük, bütün efrâd-ı millete müracaat ediyorum ve kendilerinden bu vatanî emre iştirâk etmelerini talep eyliyorum. Bu talebim, bir teberru', iane talebi değildir. Efendiler, dünyada hayat-ı maddiyede en büyük olan menfat-ı şahsiyye sâikinin hayat-ı maneviyyede en ulvî ve en kudsî bir sâik olan hizmet-i vatan sâikiyle i'tilaf etmiş olduğu bir teşebbüse kendilerini davet ediyorum.

Bu istikrazda efrâdın menâfi-i maddiyyesi ne derecede temin edilmiş ise vatana edilecek hizmet de o derece büyüktür. İşte bunun içindir ki efrâd-ı milletten talep ettiğim şey, arzettiğim gibi, teberru' ve iane değil, kendi menâfi-i maddiyyelerini istihsâl eyliyerek ilvî ve mukaddes bir hizmet-i vatan ifa' eylemelerıdir.

Bu sözlerimle sizin de hissiyâtınıza tercüman olduğumda hiç iştibâh etmiyorum. Ve bu sözlerimin bütün efrâd-ı milletin kalbinde samimi bir ma'kes bulacağını ümid ederek sözümü kesiyorum. (Sürekli alkışlar)

TEKİN ALP'İN OSMANLI DEVLETİ'NDE BURJUVAZİ-BÜROKRASİ İLİŞKİLERİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ*

Bizde umumî hayata hâkim olan devlet kalesi hiçbir vakit sermaye erbâbının, burjuvaların elinde bulunmamıştır. Öteden beri bizde devlet kalesini işgal edenler ne say ne de sermaye erbâbına mensupturlar. Bunlar başlı başına bir zümre, bir "kast", bir sınıf halk teşkil ederler. Bu zümrenin menâfii ne burjuvalar, ne say erbâbı için tarafgirliği istilzâm eder. ... Meşrutiyet'in ilânıyle hâkimiyet-i milliyye teessüs ettikten sonra dahi meclis-i milli burjuvaların eline geçmemiş, mevki-i iktidarda yine memurîn zümresi kalmıştır. ...

Şimdi artık iş işten geçti mi?... Devlet kalesi acaba başka ellere mi geçti? Hayır. Devlet kalesi başka ellere geçmedi; fakat şimdiye kadar bîtaraf bir vaziyette bulunmuş olan kale muhafızları, yani memurîn sınıfıyla, burjuvalar arasında azçok tesânüd hasıl olmuştur. Memurîn unsurunun büyük bir kısmı azçok ticaret ve iktisat hayatına karışmıştır ve hiç şüphe yok ki bu vâdide ilerlemeye devam edecektir. Gayr-ı tabii olan eski vaziyet, ilcâ-i hâl ile ortadan kalkacak ve yirmi, otuz sene sonra devlet kalesi artık bîtaraf ellerde kalmayacak, doğrudan doğruya mücadeleyle alâkadar olan şu veya bu sınıfın eline geçecektir.

(*) Tekin Alp, "Tesanütçülük -9- İctimaî siyaset için bizde zemin müsait mi?" Yeni Mecmua, sayı 45, 23 Mayıs 1918, s. 363. (aktaran: Zafer Toprak, Türkiye'de 'Milli İktisat" (1908-1918), Yurt Yayınları, Ankara 1982, Belge 41.

VATAN-I OSMANİYE'NİN ESBAB-I TEALİSİ NEDİR![*]

KİRKOR ZÖHRAB

Vatan-ı Osmaniyenin selamet ve tealisi neye mütevakkıfdır? Daha birkaç ay evvel vatan-ı Osmani bir hayal, bir emel, bir ümid idi. Bugün ise bir emr-i vaki, bir hakikattir. Fi madad bu vatan cümlemizin yani bütün Osmanlılar'ın mabed-i siyasiyesidir.

Buraya gelib sizinle biraz musahabe ve müzakere etmek için cemiyyet-i muhteremeniz tarafından vaki olan davet ve iltifata icabet ve imtisale karar vermekle beraber sizlerle hangi mevzua dair mübahese edeceğimi düşününce derhal şu bahsi tensib ettim. Zaten bu öyle bir mevzu ki beni senelerce düşündürmüş, çalışdırmış ve hiç bir zaman kalbimden çıkmamıştır. Bu hem siyasi hem içtimai bir meseledir. (s. 10)

Bu mabedin, bu mübarek vatan mabedinin binası henüz natamamıdır; Natamam da demek doğru olamaz, çünkü bunun temel taşlarını daha birkaç ay evvel vaz' ettik. Şimdi de ancak duvarlarını inşa ediyoruz. Fakat fenn-i mimariye göre mi inşaata devam edeceğiz, yoksa gelişi güzel, keyfi bir şey mi yapacağız?... En evvel buraları ca-yı sualdir.

Vatanların, memleketlerin, devletlerin hasılı büyük küçük bütün heyet-i içtimaiyenin, mesela aşair ve kabail gibi henüz devre-i ibtidaiyede bulunan heyetlerden tekamül-i tamme varmış milel-i mütemeddineye varıncaya kadar kaffesinin teşkilat ve terakkiyatında bir takım kavaid-i sabite-i içtimaiye cereyan eylediği müşahade olunmuştur. Bu meşhudat bir yere cem olunarak bir ilm-i mahsus haline ifrağ edilmiştir. Buna "ilm-i içtimai" sociologie derler. Vatanımızın ihya ve imarıyla meşgul olduğumuz şu sırada bu ilmin ahkam ve meşhudatından istifade etmek pek tabidir. Vatanımız hem güzel, müzeyyen, hem de kuvva ve muhkem olmalıdır. Bir de otuz senelik bir mazi-i faciadan alınmış, herkesin kendi hissesine göre almış olduğu ibret ve intibah dersleri var. Tarih-i Osmanimiz, her sahifesi bunca mefahirle (s.11) dolu tarihimiz de bize üçüncü bir merci olmalıdır. Geçirdiğimiz bu otuz senelik devr-i isibdadda tarih-i Osmaninin bir cüz'ü bir kısmı değilmidir diye sorabilirsiniz, fikrimce bu otuz sene tarih-i Osmaniye giremez, bu tarihimizin tamamen haricinde bir fasl, daha doğrusu bir tarih-i mahsusu, birkaç kişinin tarih-i hususileridir. Binaenaleyh bu tarihin bütün ar ve cehalatı da onlara aid olmak lazımdır.

* * *

Bir çok milletler küçükden büyüyüb asırlarla daima muvaffakıyyet ve muzafferiyyete nail olduktan sonra ınkıraz ve tedenniye yüz tutuyorlar. Bazıları da, Romalılar gibi, şan ve şerefleriyle cihanı doldurduktan sonra külliyen nabedid olub gidiyorlar. Yahud İran gibi küçülüb vadi-i perişaniyede sürünürler. Bunların hayatını bir hatt-ı fasl daima ikiye taksim ediyor. Bu hattın bir tarafında muzafferiyyet ve teali diğer cihetinde inkıraz ve tedenni bekliyor. Terbiye ve ahlak-ı umumiye de bu hattın iki tarafında kamilen değişir. Tarih-i Osmanide dahi aynı hatt-ı fasl mevcud değil midir?

Binaenaleyh bir milletin feyz ve terakkisi nasıl heyet-i (s.12) umumiyesinin mahsul-ü sa'yı ise tedenni ve hezimeti de yine umum efradının nevakıs ve hatayatından ileri geldiği şu suretle sabit oluyor. Bu bir kaide-i esasiyedir. Bir milletde ne muzafferiyet hasıl olsa reis-i umurda bulunanlar bunu hep kendi meziyet ve dirayet-i zatiyelerinin mahsulü gibi göstermeği itiyad eylemiş oldukları için adem-i muvaffakıyyetleri de halk kendilerine atf ve tevcih eder. Bu mukabelenin iki cihetinde de isabet yoktur. Reiskerde olanların dahli diğerlerinden ziyade olabilir fakat kat-i değildir.

Zaten çokdan beri söylenilmiş bir hakikat değil midir ki her millet layık olduğu hükümete nail olur? Binaenaleyh her iyilik gibi her

(*) [İç. Siyasi Nutuklar (Dersaadet: 1324)] (Beykoz İttihat ve Teavün Cemiyeti Tarafından Tertib Edilen Mitingde Verilen Konferansdır.)

fenalığı da daima bir milletin ecza-ı asliyesinde, terkib-i sahihinde yani efrad-ı umumiyesinde aramalıdır. Öyle ise selamet ve teali-i vatan mücerred evlad-ı vatanın fikren ve ahlaken terakki ve tealisiyle vucuda gelebilir. Buralarda pek ihtilaf yoktur. Ancak ihtilaf fikren terakkiyi tayin etmek noktasında başlar. Herkes terakkiyi başka türlü anlıyor.

Mesail-i siyasiyede, maarifde, terbiye-i milliye gibi bahislerde fikirler ayrılır. Birinin beyaz dediğine diğeri siyah diyebilir. (s.13)

Bir memleketin bütün ikbal ve istikbaline talik eden mesail-i hayatiyede daima ihtilaflar, azim ihtilaflar zuhur eder. Ve bu hal cihan-ı medeniyetin her tarafında, memalik-i mütemeddinenin hemen kaffesinde mevcuddur. Her yerde bu ihtilafdan mütehassıl iki büyük ve mühim ictihad-ı siyasi ve içtimai tesis etmiştir: Biri muhafazakarların diğeri serbesti tarafdarlarının meslekidir.

Muhafazakarlar efrad-ı milletin hukukunu izale edib devletin hukukunu çoğaltmağa, devletin her kuvvetini yalnız merkezde cem etmeğe, devlete daima emniyet ve itimad ile işine müdahale etmemeğe ve umur-ı idarede -velev gayet sakim ve batıl olsun- mümkün mertebe adat ve terbiye-i mevcudeyi muhafaza, hatta usul-ü sabıkayı iadeye, idare-i memleket için mesela taassubu tahrik ile bundan istaneye, düvel-i ecnebiye ile temas ve ihtilatı tahdide, anasır-ı muhtelifenin mevcudiyetini tasdik etmemeğe cehd ederler.

Serbesti tarafdarlarının hatt-ı hareketi efradın hukukunu hiç bir nam ve suretle kimseye feda etmemek ve devletin kuvvet ve mekanetini memleketin her tarafına yaymak, ihtiyacat-ı zamana göre umur-u idareyi daima ıslah ve tebdil eylemek, faidesi görülmeyen, sakim ve muzır olan bir takım adat-ı (s.14) mevzuadan feragatle daima alem-i medeniyette birinciliği ihraz eden memleketlerdeki terbiyeyi istihasale cehd etmek ve umur-u devleti teftiş ve murakabe-i daimi altında bulundurmak, anasır-ı muhtelifenin mevcudiyetini inkardan ise bunları hürmet ve menfaat-ı mütekabile ile yekdiğeriyle bağlayıb sevişdirmek ve düvel-ü ecnebiye ile münasebatı çoğaltmak suretindedir.

Şu mecmulen taadat ettiğimiz bu gibi şeyler meselenin ehemmiyetini derhal gösteriyor. Bu noktalardan birkaçını tedkik ve muhakeme edelim.

* * *

1) Şübhe yok ki vatan ve memleketin hukuk ve menfaati hukuk ve menafi-i şahsiyeye takaddüm etmeli. Fakat bu takaddüm kavaninin kabul eylediği şekl ve surette olmalıdır. Alelıtlak hukuk ve menafi-i şahsiye memleketin menfaatine feda edilmek esası kabul olunursa bunun netayici pek vahim olur.

Fransa'da pek çok muteber adamlar bir aralık casuslukla mezfun ve mahkum olan Dreyfus'un masumiyetine ve bu isnadın Fransa umera-ı askeriyesi tarafından tertib ve taazzi kılınmış bir iftira olduğuna tamamen kani idiler. Halbuki bunu itiraf etmek (s.15) Fransa ordusunun kader ve haysiyetini mahal ve memleketinde menafiine muzır olacağından Dreyfusu bigayr-ı hakkın mahkum ettiler.

Bizde dahi efkar-ı avamı tehyic etmemek luzumunu daima ileri sürerek vatanımınız selametine talik eden en mühüm mesailde hakikati söylememeği kendilerine adet edinmiş ve bunu doğru bir meslek-i siyasi olmak üzere kabul etmiş bir çok ileri gelenlerimiz vardır. Mevki-i iktidarda bulunan vükelamız ve bunların müzaher ve mürevvicleri ötedenberi bu fikre hadim adamlardır. Fikrimce bundan muzır meslek olamaz. Fransa'da Dreyfus nihayet mazhar-ı adalet oldu. Fransa'nın şerefiyle beraber bir de masum kurtuldu. Dreyfus'un masumiyetini ilan etmekle Fransanın büyük muhataralara uğrayacağı iddiasının ne mevhum, batıl bir zann olduğu görüldü ve bu sayede Fransa enzar-ı medeniyetde bir kat daha teali etti. Bir memleket için necat ve selamet adaleti, hakkı tervic ve muhafazadadır. Zira hak ergeç tezahür ve her şeye galebe eder, hakk ebedidir.

2) Eski adat ve usulü muhafaza mı ediyor yoksa efkar ve cedideyi kabul etmek mi daha nafi olur?

Ben adat-ı kadimeyi muhafaza yolundaki iddiaların nokta-i (s.16) istinadını bulamıyorum.

Usul ve adat ve terbiye daima insanın ihtiyacat-ı maddiye ve maneviyesine taliki olan

şeyler değil midir ve insanın bu kabil ihtiyacatı her vakit değişmez mi? Böyle tahavvüle ve zamana tabi şeylerde eskiyi muhafazada hiç bir menfaat tasavvur edemem. Adat ve usul-i akikenin mücerred-i hatırat-ı milliyemiz kabilinden bilinib öğrenilmesi kafidir. Fakat bunların ibtidaen muhafazasında bir hiss-i milli ve izzet-i nefs karışdırmak pek yanlıştır. Hatta bu gibi usul ve adatın tebdilini tedricen yapmalıdır fikrini de pek muzır addederim. Biz evvelleri bu gibi hususatta serbest ve müterakki bir millet idik. Fıtrat ve maye-i asliyemiz inkılab ve terakkiye meyyal idi. Bu sözümü bir netice-i katiye-i tarihiye ile teyid edebilirim.

Sultan Selim-i Evvelin kemalatını tadat eden Kemal Bey "Evrak-ı Prişan'ında" bu hükümdardişanın en güzide evsafını tarif eylediği sırada: "meyl-i inkılab, tahkir-i adat, galiye-i müşkilat, nefret-i lezaiz, istihfaf-ı hayat gibi her biri bir kahramana sermaye-i iftihar olacak mezayat-ı celileyi haiz idi." diyor.

Biraz ötede:

"İbtida mübaşeretinde 'fikr-i cedidi' o derece ileri (s.17) götürdü ki saltanatın sakallı bulunmak gibi en cüzi merasimine bile riayet etmedi. Ve avza ve etvarında ecdadının hiç bir haline ve hatta libasına taklid etmek istemedi. İşte bu cüziyat ile başlayan tahavvül bir iki sene geçer geçmez memlekette ahval-i medeniye ve siyasiyenin her cihetine sirayet ederek asrın mizacını bütün bütün değiştirdi." diyor.

3) Anasır-ı muhtelife yalnız bizde değil her memlekette mevcuddur. En yekvucud zannedilen asıl Fransız kavmi bile ayrı ayrı elsine ve adat ve itikadat-ı mahsusaya tabi muhtelif cinslerden müteşekkildir. Mesela nefs-i Fransa'da Puruvans, Biritani, Bask Eyaletleri kendilerine mahsus bir lisanla mütekallimdirler. Hatta bir müddetten beri biraz inkıraza uğrayan bu lisanlarını yeniden ihya için cemiyetler teşkil ediyorlar. Garabet şuradaki Fransa hükümeti her suretle bu mesaiye müzaharet gösteriyor. Vükeladan çoğu bu cemiyetlerde hazır bulunuyor.

İngiltere'de asıl İngilizlerin ta yanında senelerden beri duşman ve muharibleri olan İskoçyalılar, Galislalılar, İrlandalılar var. Ve bunlar iddia-ı hukuk suretiyle elyevm yekdiğeriyle uğraşıyorlar. İtalya aynı vaziyettedir. Piyemonte eyaleti (s.18) ve Sicilya birbirinin gözlerini çıkarır. Belçika iki ayrı lisan tekellüm eden iki milletden müteşekkildir. Rusya'dan, Avusturya'dan bahs etmiyorum. Yalnız cinsen müttehid zannedilen memleketleri tadat ediyorum.

Bizde anasır-ı muhtelife bulunduğu için biz kendimizi bir mevkii-i müstesna ve müşkilde zannediyoruz. Akıbetimizi fena görmeyelim çünkü böyle zanlar, faraziyeler Avrupa'nın tarihi ve coğrafyasını bilmediğimizden neşet ediyor. Şübhe yok ki böyle anasır-ı muhtelifeden müteşekkil bir memleketde bir anasır diğerine tagallüb ve hakimiyyet davasında bulunursa her türlü müşkilat varid-i hatırdır. İhlal-i müsavat daiyesinde bulunmakdan mütehassıl fenalıkların önünde muhafazakarlar tagallübü ref ve izaleden ve iade-i müsavattan ise anasır-ı saireyi yok hükmünde tutmak gibi bir fikr-i batılı müdafaa ederler. Hiç bir akl-ı selim sahibi çıkmaz ki buna cevaz versin. Bu babda şevahid-i tarihiyenin had ve hesabı yoktur. Vukuat-ı hazıradan bile delil getirebilirim.

Muhafazakarlar ve serbesti tarafdarları arasındaki ihtilafat-ı esasiyeyi bundan ziyade tedkik ve tafsil etmek mevzuumuzun çıkmak olacağından bu bahse burada nihayet vererek diyeceğim ki: (s.19)

Bizim için takib edilecek bir meslek varsa o da efkar-ı ahrarane-i müterakkiyane ile hareket eylemekdir. Bunun haricinde hareket, aşikar olarak görülür ki, vatana ihanetten başka bir şey olamaz.

Biraz evvel arz ettim ki bir memleketin ahvalindeki fenalıkdan esasen o memleketin evladı mesuldür. Fakat devr-i istibdaddaki mezalim, ağzımıza takılan kilitler, ellerimize vurulan zincirler umur-u memleketde iştigalimize mani oluyor idi. Vatanımızın bir çok kıymetli aksamının elimizden çıkması gibi bizi bihakkın dilhun eden ahval-i müellimenin mesuliyetlerini tamamen müsebbiblerine atf ve iade edebiliriz. Fakat bugün hukuk-ı medeniyemizin serbesti-i istimali halinde ya bunu su-i istimal veyahud hiç istimal etmezsek artık vatanımıza karşı ihanetle mahkumiyet-

ten kurtulamayız. O zaman istikbal-i memleket bizi tel'in eder. Her şey hükümetten beklemeğe ve binaenaleyh her şeyi bigane durmağa alışmış pek çok vatandaşlarımız var. Bunlar bir nevi muhafazakarandır. Biz böyle lakayd duramayız. Vatanımızın selamet ve tealisi her birimizin umur-ı memleketle iştigal etmesi, her şeyi arayıb sorması, adat-ı sabıkamızdan "neme lazım" yahud "yorganı başına çek" gibi meskenetleri terk ederek (s.20) gösterilmesiyle hasıl olur. Bu gayretler müfid ve müsemmir olmak için makasıd-ı malume üzerine cem ve tanzüm edilmeli ve usul-ü Meşrutiyet'in temin eylediği vesait dahilinde intihabatta ve matbuatta ve cemiyetler tertibiyle daima istimal edilmelidir. Buna siyasi fırkalar teşkil etmek derler.

Garibdir ki henüz memleketimizde ve hususiyle ilamlığı kimseye verilmeyen payitahtımızda henüz teşekkül etmiş veya edecek bir fırka-i siyasiye göremiyorum. Böyle fırkalar teşekkül etmeyib münferiden herkes kendi akl ve zammınca hareket edecek olursa, yazık, bu mesai ekser su-i tefehhümden, maksadın anlaşılmamasından birbiriyle çarpışarak heba ve heder olur. Fırak-ı siyasiye tesis ve teşekkül ederse herkes evvel beevvel o mecliste mübahase ve yekdiğerini ıskat edib ittihad eder ve makul-ü müfid olmak üzere kabul olunan makasıdı takib için elbirliği ile çalışır. Bizim için en elzem şeylerden biri açıkdan açığa efkar-ı cedideyi kabul etmek ve her hususda tatbiki için bütün kuvvetimizle, bütün akl ve kabiliyetimizle uğraşmakdır. "İdare-i maslahat", "her şey vakt-i merhununda olur" gibi sözlerle en vacib ve müstacel icraatı tehirata uğratmak usulünden vaz geçmemek bizim (s.21) için pek tehlikelidir. Düvel-i mütemeddine ile aramızdaki mesafe pek büyüktür. Mesafeyi mümkün olduğu kadar çok kat etmek lazımdır. Onlar bulundukları yerde durmayıb, oldukları ile kanaat etmeyib daima ilerilemekde oldukları düşünülmeli. Biz ne süratle hareket etmeliyiz ki onlara yetişebilelim ! Selamet sürattedir.

Japon hükümeti bizim için büyük bir misaldir, bir misal-i ibrettir.

"Erişir menzil maksuduna aheste giden"

"Tez reftar olanın payına damen dolaşır"

Şarkılarını taganni etmek zamanı çokdan geşdi. Şimdiye kadar o kadar gafil bulunduk ki bunun geçtiğini bile işte maetteessüf pek geç anlıyoruz. Vakit nakittir.

Avrupa bize biraz mütevecceh bulunuyor; Emniyet ve müzaheret gösteriyor. Bu bizi yine gaflete sevk etmesin. "Kahr yüzünden latif" medlulünden aksi de vardır. Bu teveccüh ve müzaheret bize verilmiş bir mühel-i katidir. Fransızlar buna Délai fatal derler. Bu mahalde ısbat-ı ehliyet etmez isek her hakdan sakıt olacağımıza emin olmalıyız. Mükerrerat-ı siyasiye istinaf ve temyiz kabul etmez hükümlerdendir. Bunları kavaid-i esasiye olmak üzere arz ederim. (s.22)

* * *

Biraz da usül-ü Meşrutiyet'in tatbikatından bahs edelim: Ben usül-ü Meşrutiyet cümlesini çok işitiyorsam da onun ruh ve maksadına muvafık icraat ender görüyorum, matbuat aleyhine hükümet her gün yeni bir dava ikame ediyor. Galiba bıçağının keskinliğini evvela matbuatın boynunda denemek istiyor. Velhasıl her tarafdan böyle irticai rüzgarları esiyor. Vükelamız hüsn-ü niyetle meluf ve hepsi namuslu olmakla beraber müfredat-ı umur ile daha doğrusu adiyat-ı umur ile meşgul oluyorlar. Bizde levazım-ı Meşrutiyetle ülfetleri olmasa gerekdir. Biz vatanımız için pek matemli gönler geçirdik ve geçiriyoruz. Her dakika endişe ve heyecan içindeyiz. Vükelamızdan kimse çıkıb da henüz bir cemiyyetde izahat vermeğe gelmedi. Avrupa'da erkan-ı vükelanın her biri memleketin her tarafına koşub nutuklar irad ederek efkar-ı umumiyeyi tatmin ve teskin ederler. Halka hakikat-i hali anlatırlar. Biz hakikati evvelki gibi Avrupa gazetelerinden işitiyoruz. Vükelamız biraz garba tevcih-i nazar etseler elbet iyi olur.

İşgal ettikleri mevkiiler acaba huzur-u millete çıkıb (s.23) izahat vermelerine mani midir? Fransa üdeba-yı meşhuresinden biri, Buelu, muharabe esnasında çadırı altında durup hali temaşa ile iktifa eden hükümdar ondördüncü Louis'ye tarifen demiştir ki:

"Kral hidmetinin ulviyetinden dolayı bulunduğu noktadan ayrılamadığına pek sıkılıyor idi."

Acaba bu söz vükelamıza tatbik olunabilir mi? Bilmem ki gençlerimizi -velev bir tecrübe için mevkii-i iktidara götürmek, gençleri iş başında bulundurmak pek korkunç bir tasavvur mudur? Muhak bir olay varsa o da şudur, şu acı hakikattir:

"Ya biz adat-ı Şarkıyyemizi veyahud Şarkı terk edeceğiz " şükr olunur ki erkan-ı hükümetin şu müşevveş ve garib muamelatına mukabil teselliler yok değil. Matbuatımız, gençlerimiz hepsi ibraz-ı hamiyyet ve ciddiyete büyük bir rekabet-i vatanperveri ibraz ediyorlar. Şurada burada baş kaldıran istibdad tarafdarlarına karşı bir kuvva-yı hayatiye olduğunu, en şedid bir azim ve mukavemetle, mukabele edeceklerini gösteriyorlar. Şanlı ordumuzun zabitleri memleketimizin, payıtahtımızın her noktasında bütün ahalimizle yekvucud olarak cemiyyetler, hamiyyet bölükleri teşkil ediyorlar. (s.24)

Bu meyanda teşkil ettiğiniz cemiyyetde hakikaten sezavar-ı takdirdir. Bir faaliyet-i ciddiye ile temyiz ediyorsunuz. Bilhassa biz Ermeni vatandaşınızı böyle bir muhasebe ve mübahese için davet ettiğinizden dolayı nasıl teşekkür edeceğimi bilemem. Burada dermiyan eylediğim fikirlerin haiz-i ehemmiyet ve kıymet olmadığını pek iyi bilirim. Yalnız bir kıymeti haizdir ki o da mubarek ve mukaddes vatanımızın selamet ve saadetine matuf olmasından ibarettir. (s.25)

"İDARE-İ CUMHURİYE İLE HÜKÛMET-İ ŞAHSİYENİN FARKI"*

ZİYA PAŞA

İdare-i Cumhuriyede padişah, imparator, sadr-ı âzam, hariciye nâzırı filân yokdur. Memleketin padişahı, imparatoru, kıralı, sadr-ı âzamı hep ahâli-i memlekettir.

İdare-i cumhuriyede bir nice milyon halk birkaç şahs-ı menfaatperestin hükm ve keyfiyetine esir olmayıb bay ü geda herkes hukuk-ı hürriyetini muhâfazada âzâdedir.

İdare-i cumhuriyede kur'a ve cebr ü zulm ile asker yazmak ve nice yüzbin kişiyi dar ü diyarından kesb ü karından mehcur edib kışlalarda çürütmek usûlü yoktur. Zira memleket herkesin olduğu ve herkes malının tasallud-ı adaddan vikayesine bezl-i makdur etmek umur-ı tabiyyeden bulunduğu cihetle küçük büyük herkes askerdir. Hin-i iktizada silahını kapan koşar. Buna mebni İsviçre Cumhuru bir iki milyon nüfusdan ibaret iken bugün kendisine haricden taarruz edilse birkaç yüz bin asker sevkine muktedirdir. Ve bu sebebdendir ki İsviçre idaresi civardaki devletlerin tasallatundan emindir.

İdare-i cumhuriyede tersaneye lüzumu olan kereste ve hâlat için ahâli angarya kullanılamaz. Eğer idareye kereste ve hâlat lâzım ise parasını verir ahâliden satın alır.

İdare-i cumhuriyede gazeteler hükümete müdahane etmeğe borçlu olmayıb, hükm-i kanun dairesinde her türlü tarize mezundurlar. Binâenaleyh idarenin en küçük bir kusurunu dev aynasıyla görür gibi büyütüb kıyametler koparırlar.

İdare-i cumhuriyede bir millet meclisi olur, bunun azasını ahâli intihab eder. Yani ahâlinin en hamiyyetli ve mâlumatlı olanları seçilib bir müddet-i muayyene için aza nasb edilir. Ve yine ahâliden hamiyyet ve mâlumatda serefraz-ı akrân olan bir zat dahi yine muvakkaten bu meclisin riyasetine intihab olunur.

İdare-i cumhriyede her şahıs hukuk-ı medeniyesince ne kadar hür ve âzâde ise kanun-ı mevzua itaatde o kadar esir ü fermânberdirler. Kanun usûl ve ahlak-ı milliyeye ve iktiza-yı mevki-i memlekete göre mezkûr millet meclisinin ekseriyet-i arası üzre tanzim ve tesis olunmuş ahkam ve nizâmmattır. Kâffe-i

(*) Hürriyet; No: 99 (14 Rebiyyül Evvel 1287) s.1-3

mâlumat bu kanuna merbut olmağla mezkûr meclis onun hafız ve nigehbanı ve reis dahi alet-i icrasıdır. Aza-yı meclisin ahâli-i saireden imtiyazı muttasıf oldukları hasail-i hamiyyet ve dirâyet ile mazhar-ı intihab olunmak şerefinden ve reisin şerefi dahi bir müddet-i muvakkate için mevki-i riyaseti intihab ile ihraza muvaffak olmasından ibaret olub sair ahvalde ahâli-i saire-i adiyyeden asla fark ve imtiyazları yokdur. Bunlar aylık, yıllık rütbe, nişan için aza ve reis olmadıklarından hiçbirisi aherinden ihtiraz etmez. Reis ve aza herkes gibi tevzii olunan vergiden hisselerini verirler. Bunların faytonları, yaverleri, çavuşları, sırmalı cicili üniformaları, Saray'ları, köşkleri yokdur. Ve hiçbirinde memuriyetleri üzerinden zengin olmak, para kazanmak kusuru olamaz. Mahkemeler ise büsbütün hükûmet-i müstakile olub her biri kanun-ı mevzua üzere icrâ-yı ahkam eder. Ne millet meclisinin ne reisinin asla müdahâleye salahiyetleri yokdur. Velhasıl reis ve aza ve ahad-ı nâs herkes bir kanunun gerden beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden (s.1) bir hatve harice çıkmak ihtimâli olamaz. Bu sebebe mebni idare-i cumhuriyede vükelâ entrikaları asla yürümez.

Ama hükûmet-i şahsiyeler tamamiyle bu idarenin hilafına olub onlar da padişah ve imparator namıyla umûm idarenin dizginini eline almış birer adam bulunur.

Yahud onların vükelâsı ve müsteşarları ünvanıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler. Güya memleket bunların ecdadından mevrus çiftlik ve ahâli dahi çiftliklerindeki damızlık gibi milyon milyon halkı çalıştırırlar, soyarlar. Ellerindekini alırlar, kendi sefahatlerine sarf ederler.

Hükûmet-i şahsiyede işin başında bulunan kim ise istediğini yapar. İstediğini cennete istemediğini cehenneme koyar. Himâye ettiği eşhasdan biri müttehem olsa pençe-i kanundan kotarır. Mahkemede haksız bir iş olsa haklı çıkarır. Adavet ettiği bir adamı kat'a töhmeti yoğiken habs ü nefy eder. Medâr-ı taayyüşünü ihlâl ile zaruret ve sefâlet çektirirler kimse sesini çıkaramaz.

Hükûmet-i şahsiyedeki gazeteler evliya-yı umurun dalkavukluğu ile geçinirler. Hükûmet bir fena işde bulunsa da yine medh ü senasını göklere çıkarırlar. Yapılan fenalığı iyilik şeklinde göstermeğe çalışırlar. Zira asıl maksadları vatana ve millete hidmet olmayıb, para kazanmakdır. Para kazanmanın yolu da böyle olur.

Hükûmet-i şahsiyenin en kötüsü İran andan sonra bizim şimdiki Babıâli bâde Rusya ve İtalya ve Avusturya ve Prusya ve Fransa ve İngiltere devletleridir. İngiltere Devleti bu idarelerin en ehven-i şerri iken, orada dahi kanun bazı kere vükelânı menâfii-i mahsusası için feda olunur. Hususen İngilizler her kavimden ziyâde menfaatperest ve hodpesend ve mail-i tahakküm olmalarıyla kaz gelen yerden tavuk esirgemez, meseline riayetle her ne zaman bir yerden fazla bir faide hiss etseler artık kanun hakkaniyet gibi şeylere bakmayıb o menfaat uğurunda vazife-i insaniyeti bile feda ederler.

İşbu iki nev'i idarenin farkını (***Hürriyet***) gazetesi dört mah zarfında nefsinde tecrübe etti. Bundan dört mah mukaddem Ali Paşa'nın her türlü itmaına mebni ise İngiltere vükelâsı memleketin kanununu ayak altına alıb Ali Paşa'yı hoşnud etmek için ***Hürriyet***'in matbaasını zulm ile ihlâl etti. Ali Paşa hazretleri hamil olduğu hukuk-ı devletden bir takımını feda ederek icrâ-ı nefsaniyet etmeği her yerde cereyan eder bir politika sanıb bu kerre dahi ***Hürriyet***'in men-i tab ve neşri için Fransa sefareti vasıtasıyla İsviçre Cumhuru'na müracaat eyledi. Lâkin idare-i cumhuriyede herkes hür ve âzâde olduğu gibi matbuat nizâmı dahi derya-yı nihayede vasidir ve herkes istediği gibi gazete çıkarır. Anı idare men edemez, cevabını aldı. Koca diplomat politika fenninde yeganedeherim deyu kerrat kerrat kekeriken Cenova Cumhuru'nun kavanininden asla haberi olmamağla orada da bir Lord Klarondon vardır. Ben Devlet-i Aliye hukukunu feda ederim o da bilmukabele buna müsaid bulunur zumuyla gürlemeden saldırdı. Lâkin dişleri et yerine taşa rast geldi. Artık bu şımarık üzerine (***Zafernâme***) deki (Kangı hengameye girdiyse muzaffer oldu. Değmedi arızına latma-ı el-harb ü sical) beytinin hükmü kalır mı? Şair-i mahir Fazıl Paşa ile Hayri Efendiden sorulmalıdır.

Şu münasebetle geçen gün reis-i cumhur ile mülakat olundu. Odasının tezyinatı dört beş aded meşin kaplı ve hasır sandalya ile bir tahta trapeze ve bir yazıhaneden ve elbisesi tozlu bir setre ve adi bir pantolon ve yelek ile bir hasır şapkadan ibaret idi. Kapısının önünde perdeci uşak çavuş gibi kimse olmadığından herkes yanına gelib biperva işini söylediği ve her gelenin güya eski dostu imiş gibi el uzatıb hâl ve hatırını ve işini uzun uzun sorduktan sonra söylenen iş olacak şey ise derhâl icâbını söyleyib olmayacak ise hükm-i kanunu biletraf tefehhüm ile nazikane itizar etiği nazar-ı hayretle görülerek ve bir de o esnada bizim sadr-ı âzam hazretlerinin Babıâli'deki etvar-ı azametşiarı hatıra gelerek aradaki fark-ı fahiş mucib-i büht ve istiğrab oldu. (s.2)

Lâkin bununla beraber bir büyük şehir de hâl olundu. Çünkü mukaddema Paris ve Londra'da bulunduğumuz sokaklarda dilenci ile zabtiyeden geçilmez iken buraya geleli üç dört mahdır değil zabtiye ve dilenci esnafdan ve hamal makulelerinden bile hâlinden şikayet eder bir kimseye tesadüf etmediğimizden gayet taaccüb etmiş ve fakat sebeb ve hikmetini lâyıkıyla anlayamamış idik. İşte şehr-i mezkûr da hâl olundu.

Zira bir idare ki ahâliye peder-i müşfik gibi muâmele eder ve ümmetde kanun karşısında büyük küçük, yerli ecnebi farkı olunmaz. Herkes daire-i vazifesini tanır. Her mazlûm zalimden hakkını alabilir. Hiçbir zalim mücazatsız zulm edemez. Hatır gönül rütbe memuriyet için vazife-i adl ve hakkaniyet ayak altında çiğnenmez. Elbette orada fakir ü ihtiyac barınamaz dolayısıyla bir memleketde zabtiyenin hiç luzumu olamaz.

Bundan zahir olur ki bir hükümetin idaresi âdil midir ve ahâlisi bahtiyar mıdır değil midir derhâl anlamak murad olunursa onun memleketine girildiği gün sokaklarına dikkat etmeli. Eğer dilenci ve zabtiye çok ise idarenin zülmune ve ahâlinin makhuriyetine bilatereddüd hükm etmeli. Ve böyle değil ise aksini mukarrer bilmeli. Ya bizim İstanbul'a bir ecnebi girdikde bu iki hâlin hangisine hükm eder.......(s.3)

"VATAN"*

NÂMIK KEMÂL

Hikmet-i tecrübiye ki cihanın şu gördüğümüz kemâlat ve terakkiyâtına her şeyden ziyâde hidmet etmişdir, bu kadar fevaidiyle beraber bir iki asırdan beri her türlü hududu zir ve zir ederek fikirlerde ne kadar mütekadat gönüllerde ne kadar hissiyat var ise cümlesini birer birer nazar-ı şek ve tedkik önüne çekilmiş şaibesinden masûn olamamıştır. Tecrübe namına taharri-i hakikatle melûf olanlarda ise aradıklarını maddiyat içinde bulmağa hasr-ı nazar etmiş bir takım eshâb-ı muaheze görülür ki dünyada lemsi ve müşahadesi nakabil her ne var ise mevhûm veya madum hükmünde tutmak isterler. Umûmun menfaatinden başka hak, efrâdın ihtiyatından başka ahlâk tanımazlar. Tasarrufa sirkat verâsete gasb nikaha esaret namı verirler.

İşte insaniyeti bu nokta-ı nazardan temaşa edenlerdir ki vatan fikr-i mukaddesesinden bahs olundukça bulundukları yerin ya hudud veya haritasını tasavvur ederek "vatanı tayin eden madde birkaç bin mazlûmun fâni veya birkaç rical-i devletin kalemiyle çizilmiş bir hatt-ı mevhûmdan ibaret değil midir? Böyle akıl bir tabiyyatla hiç münâsebeti olmaksızın sarf mevzuat-ı beşerden olan ve insanların

(*) Makalât-ı Siyâsiye ve Edebiye Cüz:5 (İstanbul: Amidi Matbaası, 1327) s.320-330 ve İbret; (10 Mart 1289)

uhuvvet ve itilafına sed çekmekden başka dünyada bir tesiri görülmeyen bir vehimenin insaniyet nazarında ne hükmü olabilir? "derler. (s.320)

Evet! sani-i hakim insanın fikrini kerrat cedveli vicdanını hendese mikyası mahiyetinde halk etmiş olsa idi dünyada aile-i millet mesken-i vatan tasavvurlarının vücûduna imkân kalmazdı, sırf maddi olan fevaidden başka bir şey düşünülemez idi. Şu kadar var ki adam başka sınıfda başka hâsiyyetde yaradılmış. Akıl iki ile iki dört eder davasını ne kadar bedâhetle kabul ediyorsa vicdan da bir kadın ile bir erkek meyl-i tabii ve kavl-i şer'i ile irtibat hâsıl edince bir aile meydana gelir, hükmünü o kadar bedâhetle tasdik eyliyor. Akl, mürabba başkadır müselles başka kazıyyesinin hakikatine ne kuvvetde hükm eyliyorsa vicdan da vatan başkadır haric-i vatan başka sözünün sıhhatine o kuvvetde itimâd ediyor.

Şirharlar beşiğini, çocuklar eğlendiği yeri, gençler maişetgahını, ihtiyarlar guşe-i feragatını, evlad vâlidesini, peder ailesini ne türlü hissiyat ile severse insan da vatanını o türlü hissiyat ile sever.

Bu hissiyat ise sırf sebebsiz meyl-i tabiiden ibaret değildir. İnsan vatanını sever. Çünkü mevahib-i kudretin en azizi olan hayat, havayı vatanı teneffüsle başlar. İnsan vatanın sever. Çünkü ata-yı tabiyyatın en revnaklısı olan nazar-ı lemha-i iftitahında can vatana taalluk eder. İnsan vatanını sever. (s.321) Çünkü madde-i vücûdu vatanın bir cüz'üdür. İnsan vatanını sever çünkü etrafına bakdıkça her köşesinde ömr-ü gezeştesinin bir yâd-ı hazinini tahaccür etmiş gibi görür. İnsan vatanını sever. Çünkü hürriyeti rahatı hakkı menfaati vatan sayesinde kaimdir. İnsan vatanını sever. Çünkü sebeb-i vücûdu olan ecdâdının makbere-i sükûnu, ve netice-i hayatı olacak evladının cilvegah-ı zuhûru vatandır. İnsan vatanını sever. Çünkü ebnâ-yı vatan arasında iştirak-i lisan ve ittihâd-ı menfaat ve kesret-i müvanese cihetiyle bir karabet-i kalb ve uhuvvet-i efkâr hâsıl olmuştur. O sâyede bir adama, dünyaya nisbet vatan oturduğu şehre nisbet kendi hanesi hükmünde görünür. İnsan vatanını sever, çünkü vatanında mavcud olan hâkimiyetin bir cüzüne tasarruf-u hakiki ile mutasarrıftır. İnsan vatanını sever. Çünkü vatan, öyle bir galibin şimşiri veya veya bir katibin kalemiyle çizilen mevhûm hatlardan ibaret değil, millet hürriyet menfaat uhuvvet tasarruf hâkimiyet ecdâda hürmet aileye muhabbet yad-ı şebâbet gibi bir çok hissiyat-ı ulvîyenin içtimâından hâsıl olmuş bir fikr-i mukaddesedir.

Bundan dolayıdır ki tarih-i insaniyetin hangi sahifesine atf-ı nigah olunsa her zamanda her milletde zuhûr eden efkâr-ı âliye ve ahlâk-ı fazıla eshâbının cümlesi vatan muhabbetini umûr-u dünyeviyenin kâffesine mereccah tutmuş ve pek çoğu vatan yolunda fedayı can etmiş görülür. (s.322)

Bundan dolayıdır ki her dinde her milletde her terbiyede her medeniyetde hubb-u vatan en büyük faziletlerden en mukaddes vazifelerdendir.

Ya ne vakte kadar insanların itilafı böyle vatan namıyla bir takım eczaya ınkısam edib duracak? Acaba umûm ebnâ-yı beşer bir aile ve bütün dünya bir vatan olmak lâzım gelse insaniyet için şimdiki hâlde faideli değil midir?

Faideli midir? Değil midir? Orasını kabl-el-vuku tayin etmek keramete muhtac görünüyor. Zira böyle bir hâlin husûlü takdirde muhârebe mündefi olur, denilecek ise biz şimdi mevcûd olan vatanlar içinde bir takım dahili ihtilâller görüyoruz ki mucib olduğu tahribat muhârebelere kat kat galebe ediyor.

Hele hudud-u vatan aradan kalkmak ve insanların mecmuu yek cins ve yek terbiye bulunmak ve dünyada yalnız bir lisan kalmak hâlasa şairin.

"Milletim nev'i beşerdir vatanım ruy-i zemin"

kavli herkese şiar ittihaz olmak bu âlemin başka bir âlem olmasına ihtiyac gösterdiğinden veya hiç olmazsa böyle bir hâlin zuhûru bu âlemi başka bir âlem hükmüne koyacağından insaniyet için ümid saâdeti ittihâd-ı umûmi zamanına hasr etmekle öteki dünyaya hasr etmek beyninde pek de fark görülemez. Binâenaleyh bir (s.323) millet için o kadar bir istikbâli nasb-ı ayn ederek ittihâd-ı insaniyet

namına fikr-i vatanı ilgaya kıyam etmek ahretde rahat ümidiyle kendini öldürmek kabilindendir.

Çünkü zamanımızca hamiyyetin en büyük muharriklerinden olan vatan fikrini gönüllerden kaldırmak hıfz-ı hukukun en müesser esbâbından olan ateşli silahı ellerden almağa benzer. Bir millet vatan muhabbetinden tecrid-i nefs eder ise çok zaman geçmez elbette vatanını o muhabbetle melûf olanların raiyyet-i istilâsı altında görür. Nitekim bir kavm ateşli silahdan keff-i yed eylerse pek az vakit içinde o silahı düşman eliyle kendi göğsüne çevirilmiş bulur.

Dünyadan vatan fikrini kaldırmak insaniyete bir hidmet ve muktedir olanlara bir büyük meziyyet olabilmek zannında bulunanlarda var imiş. Biz öyle garib bir maksadı fiile çıkarmak teşebbüsünde pişvalığı ihtiyara cesaret edenlere tayyib-i hatırla terk eyleriz. Biz oturduğumuz yerlerin her taşı için bir cevher-i can verdik. Her avuç toprağı nazarımızda o yola feda olmuş bir kahramanın yâdigâr-ı vücûdudur. Anı binâenaleyh bize göre vatanı Çin ile Sibirya ile hemkıymet tutmak ihtimâlin haricinde görünür.

Vatan bize kılıcımızın ekmeğidir. Daimâ kendimize mahsus kendimize münhasır biliriz. Daimâ nefsimizden ziyâde sever nefsimizi uğrunda feda ederiz. (s.324)

İşte mademki hubb-u vatan bir hiss-i vicdanidir. Ve mademki vicdaniyat bahs ve tariz götürmez. Vatan hususunda hükmen vukuu bulacak muahazatın redd-i pek güç bir şey değildir. Balada verdiğimiz tafsilât da bu müddeâyı meydana çıkarabilir.

Davanın halline daha tecrübi daha bedihi deliller istenilirse vatan fikrini kabul etmeyenler içinde pek çok adamlar gösterebiliriz ki kendi vatanını muhatarada görünce rahatını meşguliyetini terk ederek silaha sarılmış ve gönüllüler arasında vatan yoluna her türlü eziyyeti çekmekden ve her türlü fedakarlığı ihtiyâr etmekden geri durmamışdır.

Asıl vatan bahsında dehşetres-i efkâr olan mesail bir kere o fikrin vücûdu kabul olundukdan sonra siyâsiyatca bittabi zuhûr edegelen muazilatdır. Meselâ İngilizler, Fransızlar, Almanlar, İspanyollar, İtalyanlar, Ruslar ve Osmanlılar bu gün vatanı hem tasdik ediyorlar hem seviyorlar. Fakat hiçbiri vatanının ikbâl ve istikbâlinden itminan-ı tam ile emin olabildiği yokdur. İngilizler İrlanda halkının temayülat-ı iftirakcûyânesiyle Rusya'nın Hind'e takarrübünü düşünürler. Fransızlar hıfz-ı intitama muktedir olacak bir hükûmet-i ahrarane peyda edib de içlerinde mevcûd olan politika fırkalarının pençesinden kurtarabilmek için çare taharri ederler. Almanlar hâsıl ettikleri ittihâdı ikmal eylemek ve hususiyle o ittihâdın husûlüne sebeb olan eazım-ı dünyadan (s.325) gittikden sonra dahi bekasını temin edebilmek endişesindedirler. İtalyanlar bir tefrikaya daha düşüb de yine asırlarca papasların zincir-i esareti altında inlemekden korkarlar. Rusyalılar seyf-i tegallüblerine baş eğen bu kadar akvâmı bünye-i aslîyelerine mezc etmedikçe hâiz oldukları mertebe-i azimetin bekasını katiyyen ümid etmezler. Biz ise ebnâ-yı vatan arasında mencud olan cins ve mezheb ihtilâfının ileride vatanca bir inhilal-i külliyi mucib olabilmesi vehmesinde bulunuruz.

Avrupa akvâmını düşündüren hatırlar ne dereceye kadar mühim ne dereceye kadar mümkün-ul-vuku olduğunu taharri bizce sedad ve vazifeden bütün bütün haricdir. Fakat şunun beyânını lâzım addederiz ki bize dehşet veren cins ve mezheb ihtilâfını öyle mübrem ve mümteni-ül-indifa bir bela hükmünde tutamıyoruz. İtikad-ı acizanemizce bu itilaf vatan için inhilâli mucib olamaz. Bilakis eğer doğru hareket olunursa o ihtilâf kuvvetiyle âlem-i terakkide belki en büyük mevkie biz hâiz olabiliriz.

Fikrimizi izah edelim: cins ve mezhebce mevcûd olan ihtilâf, vatanın inhilâlini mucib olamaz. Çünkü Arabistan istisna olununca mülkün her hangi cihetine bakılsa cinsiyet ve diyanet-i mütebayine eshâbı bir vücudun âza-yı âliyesi gibi birbirine geçmiş, birbirine sarılmış görünür. Bir vilayet hatta bir sancak bulunamaz ki içinde yalnız bir kavm mevcûd olsun da ayrıca bir hükûmet (s.326) suretine koymak veya Osmanlılar'dan tefrik ile başka bir hükûmete ilhak etmek kabil olabilsin.

Bundan başka tefrika meyilleri bir zamandan beri mülkümüzde velev ne kadar cüz'î

olursa olsun görülmekde olan âsâr-ı terakkinin ve hususiyle birbirini takib eden bu kadar tecarib-i elimenin tesirâtı altında ezilib duruyor. Hiç zannetmeyiz ki bundan sonra bir Kürdistan fitnesi veya bir Girid hadisesi daha zuhûr edebilsin.

Arabistan halkı ise ittihad-ı diyanet cihetiyle asabiyet-i Osmaniyenin rabıt-yı uhuvvetinde ve hilâfet-i İslamiyenin taht-ı biatında bulundukları için oraların iftirakından hiç korkulmaz.

Bahs ettiğimiz ihtilâf kuvvetiyle âlem-i terakkide belki en büyük mevkie biz haiz olabiliriz. Çünkü vatanımızda mevcûd olan akvâm Avrupa'dan pek de az değildir. Bu kavimlerin her biri lisanını milliyetini muhâfaza ediyor. Mülkün vüsatini ve kabiliyetini ise tarif ve tekrara ihtiyac göremeyiz. Şimdi bir kere doğru hareket olunur yani sunuf-u ahâlinin umûmi hukuk ve hürriyetinden tamamiyle müstefid edilir ve terbiye-i umûmiye herkes vatanının kıymetini bildirecek ve hangi fırka daire-i ittihatdan ayrılırsa ya Rusya'nın ikab-i satvetine lokma veya başka bir ecnebinin pençe tasallatuna esir olmamak imkânın haricinde bulunduğu lâyıkıyla gösterecek bir yola getirilir de böyle altıyüz senelik bir cemiyyetin efrâdı (s.327) beyninde bittabi -her türlü tefrika imkânını selb edecek suretde- hâsıl olan imtizac-ı menâfi gönüllere gerçekden hissettirebilirse elbette vatan-ı umûmi patrikhanelerden muazzez tutulacağından mülkün içinde her türlü hasenatını cami ve bayağı her türlü seyyiatından beri bir diğer Avrupa peyda olacağında şübhe yoktur. Vatanımızda birbirine edebiyatca takaddüm davasına düşecek birkaç lisan bulunacak, mevcûd her fenn ve mürebbi-i cihaniyan vasfına bihakkın lâyık olan birkaç kavmin ahfadı gerek birbirleriyle ve gerek sair milletlerle maarif yarışına kalkışacak, mevaridat-ı ticaretin merkez-i tabiyyesi olan böyle bir mevkii-i müstesnada zekavetce kudretin bir azime-i mahsusasına nâil olmuş birkaç millet istihsâl-i servetde birbirine rekabet edecek, her biri asırlarca cihangirlik etmiş birkaç kahraman halk hıfz-ı vatan yolunda yekdiğeriyle fedakarlık imtihanına çıkacak, hâsılı cemiyetimiz her uzvuna natıkıyyet gelmiş bir vücûda benzeyecek, ihtilâfatımız bir çalgı takımının mukaddemâtında görülen ihtilâflar gibi daimâ bir hüsn-ü ahenge hidmet edecek.

Ya bu kadar esbâb-ı muavine hüsn-ü istimâl olunursa karşısına hangi suubet, hangi mania durabilir? Avrupa her biri bir başka yer tutmuş, bir başka hükûmet altına düşmüş bir çok milletlerden mürekkeb olduğu için şimdiye kadar mesaisinin belki yüzde seksenini adam öldürmeğe memleket tahrib etmeğe ticareti müşkilata düşürmeğe sarf etmiş iken iki asır (s.328) içinde avâlimi ihataya muktedir olan efkâr-ı beşeri idrâkinden aciz bırakacak kadar âsâr-ı terakki meydana getirdi. Hem de bu âsârın belki yüzde seksenini yokdan icâd eyledi. Ya biz bir vatan içinde bir ittifak dairesinde bulunarak medeniyetperverliği lâyıkıyla iltizam ettiğimiz ve yapacağımız şeylerin numûnesini önümünde gördüğümüz hâlde acaba ne kadar bedayi-i izharına muktedir olamayız?

Avrupa kadar nüfusumuz yok denilecek... Avrupa'nın mamur olan tarafları kadar mülkümüz var, nüfus ise medeniyet istirahat sayesinde çoğalmağa başlar. Bir kere de terakki yolunu tutunca satranç hesabıyla tezayid eder; Binâenaleyh memâlik-i Osmaniyenin de İngiltere gibi oturduğu yer bulunamayacak suretde insanla dolması bir yüz senenin kârıdır.

Memleketimizde esbâb-ı mamuriyet yok denilecek... Yapmamışız ki olsun. Avrupa caddeleriyle, demiryollarıyla, limânlarıyla, cetvelleriyle, şehirleriyle ve kasabalarıyla halk olunmadı ya! Bir iki yüz sene evvel orasının da bizim memleketden hiç farkı yokdu. Say ile orada vücûda gelen şeyler burada niçin yapılamasın?

Halkımızda servet yok denilecek.... İbret'de birkaç kere beyân etmiştik ki say'ı, servet vücûda getirmez. Serveti say vücûda getirir.

Avrupa terakkiye bizden evvel başlamış denilecek... Evvel başllamakla ne lâzım gelir? Saat-i eyyam vakt-i gurubu çalmaya mı (s.329) başladı? Ferda-yı kıyamet hemen yarına mı tesadüf ediyor? Yahud bir işe sonradan başlayanların evvelden başlayanlara yetişe-

bilmesi ihtimâlini selb edecek bir kaide mi peyda oldu? Yoksa biz vatanın saâdetini bizzat göremeyeceğimizi bilirsek arzu etmiyecekmiyiz?

Biz terakkiye başlarsak Avrupa mâni olur denilecek... Bu itikad memâlik-i mütemeddinede alelıtlak hükmünü ittihaz etmekde olan efkâr-ı umûmiyenin meziyyetini bilmemekden neşet eder. Avrupa'da kimse kalmamıştır ki bir kavmin terakkisi her kavmin terakkisine hidmet edeceğinden gafil olsun. Eshâb-ı temeddün o kadar mecnun değildir ki gayrı ızrar için kendi zararını ihtiyâr eylesin. -keşfi nakabil olan vukuuat bir tarafa bırakılınca- hikmeten ve kaideten vatanımızın iistikbâlince sâlib-i emniyet olacak bir madde var ise maarifde olan noksanımızdır.

Zira temin-i istikbâlin mevkuf-u aleyhi olan teşyid-i revabıt ve ittihaz-ı efkâr, mücerred-i maarif sayesinde vücûda gelebilir.

İşte bu hâllere nazaran vatan muhabbetiyle mütehalli olan gönülleri gerçekden hun eden facia mülkümüzce maarif hakkında görülen fikdan-ı himmetdir. (s.330)

AUGUST COMTE'DAN MUSTAFA REŞİT PAŞA'YA YAZILAN MEKTUP

Paris, Le 7 Homére 65.
Cuma 4 Şubat, 1853

Beyefendi (seigneur),

Asrımız, Avrupa'da, Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arzediyor. Toplumsal hareketleri idareden aciz hale gelmiş batılı otoriteler, sadece körü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddi düzenin derhal korunmasında zaruri olmasına rağmen, devrim halini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerin başında kalan doğulu şefler, her hükümetin "iyiliğe teşvik, kötülüğe mukavemet"le hülasa edilebilen çift görevlerini yapmaya çaba sarf ediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye'de Rusya'dakinden daha az belirgin değildir. Sizin yönetiminiz burada yenilikçi bir Sultanın cesurâne ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettirerek şerefli bir pay alıyor. Osmanlılar'ın başkentini halâ kirleten, esir pazarını kaldırıp monogamie (tek evlilik) nin parlak bir örneğini vererek, Müslüman medeniyeti için şimdi en fazla önem taşıyan çift yönlü terakkiye tamamıyla işaret ettiğiniz asla unutulmayacaktır. Gerçek bir filozofu, Doğuda da Batıdakinden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileşmenin sistematik teklifini size arzetmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır.

Saygıdeğer istifanızın (retraitre) boş zamanları, yeterince bir ilgi ile evvela doktrinimin genel özetini size sunacak olan "Pozitivizm İlmihali" ni, sonra da onu kesinlikle düzenleyen "Pozitif Sistemi" ni kabul ve tastik edeceğinizi ümit etmeme izin veriyor. Bu iki kitap, tali ve belgesel görüşlerin sonunda belli olan kesin bir tutumun etkisi altında, batılı dehanın bundan böyle medenileşmiş bütün toplumların ortak ihtiyaçları ile doğrudan ilgili kurumlar üzerinde çok uğraştığını size hissettirecektir.

Asırlardan beri, Doğu ve Batı, eşit iştiyakla, şu ana kadar elde etmeye asla muktedir olamadığı evrensel dini arıyor. Politeizmin sadece milli inançları besleyebildiği her iki taraf için de bilinmiş olduğundan, monoteizme ittihadın kesin kaynağı gibi bakıldı. Fakat tecrübe ve muhakeme böyle bir ümidin boş olduğunu kesin olarak gösterdi. Roma dünyasının geri elde edilmez şekilde Katoliklik ve İslâmiyet arasında bölüşülmesinden sonra, beyaz ırkın tek tanrıcılık evrenselliğini yerleştirmek için iki büyük teşebbüsü karşılıklı olarak etkisiz hale gelmiştir. Bu iki başarısızlık özü bakımından belirsiz ve zorunlu olarak ispatlana-

maz görüşler üzerinde böyle bir uzlaşmanın imkansız olduğunu doğrudan belirten bir felsefeye hiçbir gariplik getirmez. Doğulular ve Batılılar kendi arasında aynı zamanda oluşturdukları ilmi sahaya ait kendiliğinden olan uygunluk, bu giderilmesi güç ayrılıklar ile apaçık bir tezat oluşturuyor. Her ilahi inancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar da ferdi insani varlığın bütününü tamamıyla pozitif bir imanda kucaklamak için beni gerçek evrensel dini keşfetmeye götüren esas bilgi budur. Bu şekilde düşünme mutluluğunu elde edince ilk gençliğimden beri en yüksek problemin bu tek son çözümünü sistemleştirip geliştirmeye bütün hayatımı verebildim.

Ortaçağın sonundan beri, her ne kadar değişik şekiller altında da olsa, seçkin kafaların ilahi yetkililiği (émancipation), Batıda olduğu gibi Doğuda da aynı adımla yürüdü. Zira ilahi yetkililik, iki tek tanrıcılığın, pozitivizme ayrılan evrensellik üzerindeki bağdaşmaz iddialarının müşterek boşluğunu hissettiren kesin çatışmadan doğdu. Daha basit inancı ve daha pratik yöneticiliğinden dolayı gerçeğe doğru daha fazla yönelmiş olduğu için İslâmi deha pozitivizmin son gelişine, katolik dehasından daha az karşı olmalıdır. Eşsiz Muhammed, dogmatik olarak birbirine benzeyen Roma ve Bizans dinlerinin derin tezatına bakarak insani iki gücün normal ayırımına göre zihinsel ve ahlâki yararları, layiki vechile tanıdı. Onun çok yüksek seviyedeki sosyal dehası, ilâhi esasa uygun olan medeniyetten daha ilerlemiş bir medeniyet isteyen bu mükemmelliği tahmin etti. O, çok güzel olmasına rağmen mevsimsiz bir teşebbüsün kesin başarısızlığını önceden sezdiği için daha basit ve ilâhiyatçılığın tabiatına daha iyi uyan bir geçiş kurmakla yetindi.

Kadınların ve işçilerin kademeli iki özgürlüğe kavuşmaları için Doğu, gerçek katolik rejimine başkanlık eden toplumsal devrimin şerefini Batıya bırakmak mecburiyetindedir. Fakat Doğulular bu kesin başlangıcı takip eden büyük hareketlerin kati sonuçlarını kendilerine maletmede bizden daha iyi yetenekli oldular. Zira bunlar böylece, çağdaş batılıların çok mistik inançlarının karakterinden gelen zihinsel ve toplumsal engellerden, ayrıca bilhassa suni rejimlerinin kendiliğinden dağılmasına bağlı metafizik düzensizlikten korunmuş bulundular.

Pozitif dinin istediği hazırlıkların tümüne göre müspet din sadece Batıdan çıkabilir. Son kabulü ile Doğuyu daha iyi düzenlemiş olduğu için Müslümanlık değerlendirilmelidir. Ayrıca Müslümanlık; nassı "Protestante"lık ve "dèist"likten gelen bozulmayı hiç ihata etmediği ve rejimi kuvvetlice kalıtım ilkesine bağladığı için devrimci bozulmaya karşı toplumların emniyetini sağladı. Aynı zamanda, daima toplu bakışları sezen yöneticiler, daha iyi yerleştirerek, nazari anlayışları ve pratik değerleri arasında mükemmel olmayan ahenge göre hükümetlerin normal üstünlüğünü devam ettirdi. O halde son yenileme harekatı Doğuda, üsttekilerin bilinen iktidarının düşük hatalarına filozofların bağırmaya zorlandığı Batıdaki teşebbüse bağlı anarşik çalkantıyı uyandırmaksızın üstün gelebilir.

Müslüman dehasının böyle bir tarihi değerlendirmesine göre bugünkü Müslüman tiplerin, ilk şaşkınlıklarını atlattıktan sonra, belli başlı kaygılarına umulmadık çözümü kendi kendiliğinden sunan müspet dini kabul etmelerine şüphem yoktur. Hiçbir metafizik geçiş olmaksızın İslâm'dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçerek, büyük peygamberlerine özgü değerli niyetlerinin, lâyık devam ettiricilerini hissedeceklerdir.

Böyle boş bir politik birliği terk etme yoluyla, geçici eğemenliğin tabii bölgesini her tarafa sınırlayan sosyolojik kanunun normal bir tatbikatını görerek Osmanlı İmparatorluğunun zarûri dağılmasına üzülmelerini bırakacaklardır. Aynı zamanda Osmanlı şefleri, kendilerininkinden daha az homogen bir gücün gelecek istilası ile ilgili ve o zamandan beri bu kendiliğinden dağılmaya daha fazla ramedilmiş, yıkıcı olduğu kadar da ersssiz olan endişelerinden kurtulmuş bulunacaklardır. İslâm'ın esas ruhuna göre siyasi bir yönetim altında toplanma, sadece görüş ve âdetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye Allah'ın yerine insanlığı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından göreceklerdir.

TÜRKÇÜLÜĞÜN ESASLARI*

ZİYA GÖKALP

Türkçülük Nedir?

Türçülük, Türk milletini yükseltmek demektir. O halde, Türkçülüğün mahiyetini anlamak için, evvel emirde (millet) adı verilen zümrenin mahiyetini tayin etmek lâzımdır. Milet hakkındaki muhtelif telâkkileri tetkik edelim:

1) Irkî Türkçülere göre millet (ırk) demektir. (Irk) kelimesi esasen mevaşi fenninin ıstılahlarındandır. Her hayvan nevi, teşrihî vasıfları itibariyle bir takım enmuzeçlere ayrılır. Bu enmuzeçlere (ırk) adı verilir. Meselâ, at nevinin Arap ırkı, İngiliz ırkı, Macar ırkı adlarını alan bir takım teşrihî enmuzeçleri vardır. (...)

Maamafih, Avrupa'da hiç bir millet, bu enmuzeçlerden yalnız birini muhtevi değildir. Her milletin içinde, muhtelif nispetlerde oymak üzere bu üç ırka mensup fertler mevcuttur. Hattâ, aynı ailenin içinde, bir kardeş uzun kafalı kumral, diğerleri uzun kafalı esmer ve yassı kafalı olabilirler.

Vâkıa bir zamanlar, beşeriyatçılar bu teşrihî enmuzeçlerle içtimaî hasletler arasında bir münasebet bulunduğunu iddia ederlerdi. Fakat birçok ilmî tenkitlerle ve bilhassa bizzat beşeriyatçılar arasında en yüksek bir mevkide bulunan (Manouvrier) ismindeki âlimin, teşrihî vasıfların içtimaî seciyeler üzerinde hiç bir tesiri olmadığını ispat etmesi, bu eski iddiayı tamamiyle çürüttü. Irkın, bu suretle, içtimaî hasletlerle hiç bir münasebeti kalmayınca, içtimaî seciyelerin mecmuu olan milletle de hiç bir manasebeti kalmaması lâzım gelir. O halde milleti başka bir sahada aramak iktiza eder.

2) Kavmî Türkçüler de milleti (kavim) zümresiyle karıştırırlar.

Kavim, aynı anadan, aynı babadan türemiş, içine hiç yabancı karışmamış kandaş bir zümre demektir. (...)

Kavmî safvet,hiç bir cemiyette bulunmakla beraber, eski cemiyetler, kavmiyet mefkûresini takip ederlerdi. Bunun sebebi dini idi. Çünkü, o cemiyetlerde, mabud, cemiyetin ilk ceddinden ibaretti. (...)

Şurası da var ki içtimaî tekâmülün o merhalesinde yaşayan milletler için kavmiyet mefkûresini takip etmek normal bir hareket olduğu halde, bugün içinde bulunduğumuz merhaleye nisbetle marazîdir. Çünkü, o merhalede bulunan cemiyetlerde, içtimaî tesanüt yalnız dindaşlık râbıtasından ibaretti. (...)

Bugünkü içtimaî merhalemizde ise, içtimaî tesanüt, harstaki iştirake istinat ediyor. Harsın intikal vasıtası terbiye olduğu için, kandaşlıkla hiç bir alâkası yoktur.

3) Coğrafî Türkçülere göre, millet, aynı ülkede oturan ahalilerin mecmuu demektir. Meselâ, onlara göre bir İran milleti, bir İsviçre milleti, bir Belçika milleti, bir Britanya milleti vardır. Halbuki İran'da Farisî, Kürt ve Türkten ibaret olmak üzere üç millet, İsviçre'de Alman, Fransız, İtalyandan ibaret olmak üzere yine üç millet, Belçika'da aslen Fransız olan Valonlarla aslen Cermen olan Flamanlar mevcuttur. Büyük Britanya adalarında ise Anglo-Sakson, İskoçyalı, Galli, İrlandalı namlarıyle dört millet vardır. Bu muhtelif cemiyetlerin lisanları ve harsları biri birinden ayrı olduğu için, heyet-i mecmualarına (millet) adını vermek doğru değildir.

Bazen bir ülkede müteaddit milletler olduğu gibi, bazen de bir millet müteaddit ülkelere dağılmış bulunur. Meselâ, Oğuz Türklerine bugün Türkiye'de, Azerbeycan'da, İran'da, Harezm ülkesinde tesadüf ederiz.

Bu zümrelenri lisanları ve harsları müşterek olduğu halde, ayrı milletler telâkki etmek doğru olabilir mi?

4) Osmanlıcılara nazaran, millet Osmanlı İmparatorluğunda bulunan bütün tebaaya şâmildir. Halbuki, bir imparatorluğun bütün tebaasını bir tek millet telâkki etmek büyük bir hatadan ibaretti. Çünkü, bu halitanın içinde müstakil harslara mâlik müteaddit milletler vardı.

(*) Haz. Mehmet Kaplan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1986.

5) İslâm İttihatçılarına göre, millet bütün Müslümanların mecmuu demektir. Aynı dinde bulunan insanların mecmuuna (ümmet) adı verilir. O halde Müslümanların mecmuu da ümmettir. Yalnız lisanda ve harsta müşterek olan millet zümresi ise bundan ayrı bir şeydir.

6) Fertçilere göre, millet bir adamın kendisini mensup addettiği herhangi bir cemiyettir. Filhakika, bir fert, kendisini zâhiren şu yahut bu cemiyete nisbet etmekte hür zanneder. Halbuki fertlerde böyle bir hürriyet ve istiklâl yoktur. Çünkü insandaki ruh duygularla fikirlerden mürekkeptir. Yeni ruhiyatçılara göre, hissî hayatımız asıldır, fikrî hayatımız ona aşılanmıştır. Binaenaleyh, ruhumuzun normal bir halde bulunabilmesi için, fikirlerimizin hislerimize tamamiyle uygun olması lâzımdır. Fikirleri hislerine tevafuk ve istinat etmeyen bir adam ruhen hastadır. (...) Bunun gibi, her fert hisleri vasıtasıyle muayyen bir millete mensuptur. Bu millet, o ferdin içinde yaşadığı ve terbiyesini aldığı cemiyetten ibarettir. Çünkü, bu fert, içinde yaşadığı cemiyetin bütün duygularını terbiye vasıtasıyle almış, tamamiyle ona benzemiştir. O halde bu fert ancak bu cemiyetin içinde yaşarsa mesut olabilir. (...) O halde, bir ferdin, istediği zaman, milliyetini değiştirebilmesi, kendi elinde değildir. Çünkü, miliyet de, haricî bir şe'niyettir. İnsan milliyetini, cehaletle tanıyamamışken, sonradan taharri ve tahkik vasıtasıyle keşfedebilir. Fakat, bir fırkaya girer gibi, sırf iradesiyle şu yahut bu millete intisap edemez.

O halde, millet nedir? Irkî, kavmî, coğrafî, siyasî, iradî kuvvetlere tefavvuk ve tahakküm edebilecek başka ne gibi bir râbıtamız var?

İçtimaiyat ilmi ispat ediyor ki, bu râbıta terbiyede, harsta, yani duygularda iştiraktir. İnsan en samimî, en derunî duygularını ilk terbiye zamanında alır. (...) Zevkimiz, vicdanımız, iştiyaklarımız, hep içinde yaşadığımız, terbiyesini aldığımız cemiyetindir. Bunların aksisadasını ancak o cemiyet içinde işitebiliriz. (...)

Bu ifadelerden anlaşıldı ki millet, ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafî, ne siyasî, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, lisanca, dince, ahlâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan bir zümredir. Türk köylüsü onu "dili dilime uyan, dini dinime uyan" diyerek tarif eder. Filhakika, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, dilde ve dinde müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü, insanî şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddî meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, manevî meziyetlerimiz de terbiyesini aldığımız cemiyetten geliyor. (...) Bu tibarla milliyette şecere aranmaz. Yalnız, terbiyenin ve mefkûrenin milli olması aranır. (...)

Türkçülük ve Turancılık

Türkçülükle Turancılığın farklarını anlamak için, (Türk) ve (Turan) zümrelerinin hudutlarını tayin etmek lâzımdır. Türk bir milletin adıdır. Millet, kendisine mahsus bir harsa mâlik olan bir zümre demektir. O halde, Türkün yalnız bir lisanı, bir tek harsı olabilir. (...)

Bugün, harsça birleşmesi kolay olan Türkler, bilhassa Oğuz Türkleri yani Türkmenlerdir. Türkiye Türkleri gibi, Azerbeycan, İran, Harezm ülkelerinin Türkmenleri de Oğuz uruğuna mensupturlar. Binaenaleyh, Türkçülükteki yakın mefkûremiz (Oğuz ittihadı) yahut (Türkmen ittihadı) olmalıdır. Bu ittihattan maksat nedir? Siyasî bir ittihat mı? Şimdilik, hayır! İstikbal hakkında bugünden bir hüküm veremeyiz. Fakat, bugünkü mefkûremiz, Oğuzların yalnız harsça birleşmesidir. (...)

Türkçülüğün uzak mefkûresi ise (Turan) dır. Turan bazılarının zannettiği gibi, Türklerden başka, Moğolları, Tunguzları, Finuvalıları, Macarları da ihtiva eden bir (kavimler halitası) değildir. (...) Turan kelimesi, Turlar yani Türkler demek olduğu için, münhasıran Türkleri ihtiva eden camiavî bir isimdir. O halde, (Turan) kelimesini bütün Türk şubelerini ihtiva eden büyük Türkistan'a hasretmemiz lâzım gelir. Çünkü, (Türk) kelimesi bugün yalnız Türkiye Türklerine verilen bir unvan hükmüne geçmiştir. Türkistan'daki Türk harsına dahil olanlar, tabii yine bu ismi alacaklardır. Benim itikadımca, bütün Oğuzlar yakın bir zamanda bu isimde birleşeceklerdir. Fakat,

Yakutlar, Özbekler, Kırgızlar ayrı harslar vücuda getirdikleri takdirde, ayrı milletler halini alacaklarından, yalnız kendi isimleriyle anılacaklardır. O zaman bütün bu eski akrabaları kavmî bir camia halinde birleştiren müşterek bir unvana lüzum hissedilecek. İşte, bu müşterek unvan (Turan) kelimesidir. (...)

Yüz milyon Türkün bir millet halinde birleşmesi Türkçüler için en kuvvetli bir vecd menbaıdır. Turan mefkûresi olmasaydı, Türkçülük bu kadar süratle intişar etmeyecekti. Mamafih kim bilir? Belki, istikbalde (Turan) mefkûresinin husulü de mümkün olacaktır.

Mefkûre, istikbalin hâlikidir. Dün Türkler için hayalî bir mefkûre halinde bulunan (milli devlet), bugün Türkiye'de bir şe'niyet halini almıştır.

O halde, Türkçülüğü mefkûresinin büyüklüğü noktasından üç dereceye ayırabiliriz:

1) Türkiyecilik.

2) Oğuzculuk, yahut Türkmencilik.

3) Turancılık.

Bugün şe'niyet sahasında yalnız Türkiyecilik vardır. Fakat, ruhların büyük bir iştiyakla aradığı (Kızıl Elma), şe'niyet sahasında değil, hayâl sahasındadır. (...)

ÜÇ TARZ-I SİYASET*

YUSUF AKÇURA

Osmanlı ülkelerinde, garpten feyz alarak (kuvvet kazanmak) ve terakki arzuları uyanalı, belli başlı üç siyasî yol tasavvur ve takip (ébaucher) edildi sanıyorum: Birincisi, Osmanlı Hükümetine tâbi muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir *Osmanlı milleti* vücude getirmek. İkincisi, hilâfet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, *bütün islâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek* (Frenklerin "Panislâmisme" dedikleri). Üçüncüsü, ırka dayanan *siyasî bir Türk milleti* teşkil etmek. (...)

Osmanlı milleti vücuda getirmek arzusu, pek yüksek bir hayalî gayeye, pek yüksek bir ümide doğru yücelmiyordu. Asıl maksat, Osmanlı memleketindeki müslim ve gayrimüslim ahaliye ayni siyasî *hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek;* böylece aralarında tam *müsavat* husule getirmek; *fikirlerce ve dince* tam *serbestî* vermek; bu *müsavat* ve serbestîden faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Hükümetlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, *Osmanlı milleti* meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye"yi aslî şekliyle yani eski hudutlariyle muhafaza eylemekti. (...)

Osmanlı milleti yaratmak siyaseti, ciddî olarak İkinci Mahmut zamanında doğdu. (...) O zamanlar Avrupa'da milliyet düşünceleri, Fransız Büyük İhtilâliyle, soy ve ırktan çok vicdanî isteğe dayanan Fransız kaidesini milliyet esası kabul ediyordu. Sultan Mahmut ve onu takip edenler, iyice anlayamadıkları bu kaideye aldanarak, devletin ırk ve dinî farklı tebaasını serbestlik ve müsavat ile, emniyet ve karşılıklı dostluk ile mezc ve terkip edip tek bir millet haline sokmanın imkânına inanıyorlardı. (...)

Osmanlı milleti fikri, en ziyade Âlî ve Fuat Paşalar zamanında geçerli idi. Fransız kaidesinin; plebisit ile milletler teşkil etmenin resulü Üçüncü Napolyon, bu garplılaşmış paşalara kuvvetli destek oluyordu. Sultan Abdülaziz devrindeki Fransızvari ıslahat ve bu ıslahatın timsali Mekteb-i Sultanî, hep bu sismetin "Alamod" olduğu zamanların meyvalarıdır.

Vakta ki milliyet kaidesi, Almanlar tarafın-

(*) Türk Tarih Kurumu, Ankara 1976.

dan hakikî vakalara daha yakın bir surette, milliyetlerin esası ırk olmak üzere tefsir olundu ve bu tefsirin galebesi demek, evvelâ 1870-71 seferiyle Napolyon ve Fransız İmparatorluğu tekerlendi, işte o zamandan itibaren Osmanlı milleti denilen siyasi görüş, biricik dayanağını kaybetmiş oldu.

Vakıa Mithat Paşa, isimleri yukarda geçen iki ünlü vezirin bir dereceye kadar takipçisi idiyse de, Mithat'ın siyasî programı onlarınkine nispetle daha karışık ve pek gelip geçici olduğundan ve Mithat'ı izleyen şimdiki Genç *Osmanlılar'*ın programları ise hayli müphem bulunduğundan Osmanlı milleti teşkili hayalinin Fransa İmparatorluğu ile beraber ve onun gibi tekrar dirilmek üzere, öldüğüne hükm olunsa, hata edilmemiş olur sanırım.

Osmanlı milliyeti siyasetinin başarısızlığı üzerine *İslâmiyet politikası* meydan aldı. Avrupalıların Panislâmizm dedikleri bu fikir son zamanlarda Genç Osmanlılık'tan yani Osmanlı milleti teşkili siyasetine kısmen iştirak eden fırkadan doğdu. Evvelleri en ziyade "Vatan" ve "Osmanlılık" yani vatanda meskûn bilcümle halktan mürekkep bir Osmanlılık nidalarıyle işe başlayan Genç Osmanlı şairlerinin ve siyasetçilerinin bir çoğunun duruş noktası "İslâmiyet" oldu. Avrupa içinde bulunmak, garp fikirlerini yakından görmek, onların bu değişimine en kuvvetli sebepler idi. Adı geçenler şarkta bulundukları zaman, başlarını onsekizinci asır siyasî ve içtimaî felsefesiyle pek çok doldurmuşlar (içlerinden birisi Rousseau *mütercimi* idi) ve fakat soy ve dinlerin ehemmiyet derecesini tamamen idrak eylememişler ve özellikle yeni bir milliyet teşkili için zamanın pek geciktiğini, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunan muhtelif unsurların, menfaatleri değilse bile, arzularının böyle bir ittihat ve imtizaçta olmadığını ve binaenaleyh Fransız milliyet kaidesinin şarkta tatbiki imkânsızlığını, tamamen anlayamamışlardı. Ecnebi diyarda iken, ekserisi memleketlerini uzaktan daha kavrayışlı bir nazarla görmye, din ve ırkın şark için gittikçe artan siyasî ehemmiyetini ve bu cihetle Osmanlı milleti ihdası arzusunun beyhudeliğini anlamaya muvaffak oldular.

Artık, var kuvveti pazıya verip İslâm unsurlarını -evvela Osmanlı ülkelerindekileri, sonra bütün kürei arzdakileri- soy farklarına bakmaksızın dindeki ortaklıktan istifade ile tamamen birleştirmeye, her müslimin en küçük yaşında ezberlediği "din ve millet birdir" kaidesine uyarak bütün Müslümanları, son zamanların millet kelimesine verdiği manâ ile bir *tek millet* haline koymaya çalışmak lüzumuna kani oldular. Bu, bir cihetten Osmanlı ülkeleri sakinleri arasında ayrışmaları ve farklılaşmamları davet edecekti, müslim Osmanlı tebaası ile gayrimüslimler artık ayrılacaktı. Lâkin diğer cihetten, büyük bir imtazaç ve ittihada sebep olacaktı. Bütün Müslümanlar birleşecekti. Bu yol, geçen yola nazaran, daha geniş, yeni bir deyim ile alemşümul (mondiale) idi. İlkin sırf nazarî olup yalnız *matbuat* sahifelerinde görüymekte olan bu fikir, gitgide tatbik olunmak istenildi. Abdülaziz'in son devirlerinde, *"Panislâmizm"* sözü diplomatik konuşmalarda işitilir oldu, bazı Asya İslâm hükümdarlarıyle münasebet istihsaline uğraşıldı. Mithat Paşa'nın düşmesinden, yani Osmanlı milleti ihdası fikrinin hükümetçe büsbütün terk olunmasından sonra, Sultan İkinci Abdülhamit de bu siyaseti tatbike çalıştı. Bu padişah Genç Osmanlılar'ın amansızca karşısında olmakla beraber, bir dereceye kadar onların siyasetlerinin talebesidir. (...)

Irk üzerine müstenit bir Türk siyasî milliyeti husule getirmek fikri pek yenidir. Gerek şimdiye kadar Osmanlı Devleti'nde, gerekse gelip geçen diğer Türk devletlerinin hiç birisinde bu fikrin mevcut olduğunu zannetmiyorum. (...) Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareketlerinde de, Türkleri birleştirmek fikrinin varlığına dair hiçbir belirtiye rastgelmedim. Bilmem, merhum Vefik Paşa, lehçesiyle saf Türkçe yazmak arzusiyle bu yüksek hayal arkasında biraz olsun dolaşmış mıdır? Şu muhakkak ki, son zamanlarda İstanbul'da *Türk milliyeti* arzu eden bir mahfel, siyasî olmaktan ziyade ilmî bir mahfel teşekkül etti.

Bu mahfelin teşekkülünde, Osmanlılar'la Almanların münasebetinin artmasının, Alman lisanını ve bahusus Almanların tarih ve lisan ilimleri hakkındaki tetkikatını Türk gençlerinin bilir olmasının hayli tesiri olmuştur sanıyorum. Çünkü bu genç mahfelde, Fransız iz-

leyicilerinde olduğu gibi bazı hafif ve "déclamatoire" edebiyattan ve siyasiyattan ziyade, sessiz, sabırlı ve inceleyici şekilde elde edilmiş sağlam bir ilim mevcuttur. (...)

En çok Türklerle meskûn Rusya'da Türklerin birleşmesi fikrinin pek müphem bir surette varlığını tahmin ediyorum. Henüz doğmuş "İdil Edebiyatı" Müslüman olmaktan ziyade Türktür. Dış tazyikler olmasa, bu fikrin kolaylıkla gelişmesine Osmanlı ülkelerinden fazla müsait muhit, Türklerin en kalabalık bulundukları Türkistan ile Yayık ve İdil havzaları olurdu.

Kafkasya Türklerinde de bu fikir mevcut olsa gerek. Azerbaycana Kafkasın fikrî esiri olmakla beraber, şimalî İran Türklerinin ne derecelere kadar Türklerin birleşmesi taraftarı olduklarını bilmiyorum.

Ne olursa olsun, ırka müstenit siyasî bir millet türetmek fikri henüz pek turfandadır, pek az yaygındır. (...)

Hâlâ her Müslülman, Türk veya İranîyim demekten evvel, "elhamdü-lillâh Müslümanım.." diyor. Hâlâ İslâmiyet dünyasının büyük kısmı, Osmanlı Türkleri hakanını İslâmın halifesi tanıyor. Hâlâ bütün Müslümanlar, günde beş defa Mükerrem Mekke'ye yüz çeviriyor ve Kâbe'ye yüz sürüp Hacer-i Esved'i öpmek için, büyük bir heyecan ile kürenin her tarafından muhtelif sıkıntıya katlanarak koşuyorlar. Hiç korkmadan tekrar olunabilir ki İslâm henüz pek güçlüdür. Bunun üzerine *tevhid-i İslam* siyasetinin tatbikinde, dahilî maniler az güçlük ile katlanılabilecek surettedir. Lâkin haricî maniler pek kuvvetlidir. Gerçekten, bir taraftan İslâm devletlerinin hepsi Hıristiyan devletlerinin nüfuzu altındadır. Diğer taraftan bir iki müstesnası dışında, bütün Hıristiyan devletleri Müslüman tebaaya maliktir. (...)

Türk birliği siyasetindeki faydalara gelince, Osmanlı ülkelerindeki Türkler hem dini, hem ırkî bağlar ile pek sıkı, yalnız dini olmaktan sıkı birleşecek ve esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair müslim unsurlar daha ziyade Türklüğü benimseyecek ve henüz hiç benimsememiş unsurlar da Türkleştirilebilecekti.

Lâkin asıl büyük fayda; dilleri, ırkları, âdetleri ve hattâ ekseriyetinin dinleri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyle Avrupanın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milliyetler arasında varlığını muhafaza edebilecek büyük bir siyasî milliyet teşkil eylemelerine hizmet edilecek ve işbu büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmişi olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktı. Son vakaların fikre getirdiği uzakça bir istikbalde, meydana gelecek beyazlar ve sarılar âlemi arasında bir Türklük cihanı husule gelecek ve bu orta dünyada Osmanlı Devleti, şimdi Japonyanın sarılar âleminde yapmak istediği vazifeyi üzerine alacaktı.

Bu faydalara mukabil, Osmanlı ülkelerinde meskûn, müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti elinden çıkması ve İslâmiyetin Türk ve Türk olmayan kısımlarına ayrılarak, artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan Müslümanlar ile ciddî bir münasebeti kalmaması mahzurları vardır.

Türkleri birleştirmek politikasının tatbikindeki dahilî müşkülât İslâm siyasetine nazaran ziyadedir. Hernekadar, garbın tesiriyle Türkler arasında milliyet fikirleri girmeye başlamıs ise de, yukarıda söylenildiği gibi, bu vaka henüz pek yenidir. Türklük fikirleri, Türk edebiyatı, Türkleri birleştirmek hayali henüz yeni doğmuş bir çocuktur. İslâmiyette gördüğümüz o kuvvetli teşkilattan, o pür hayat ve pür heyecan hissiyattan, hülâsa sağlam bir ittihadı meydana getirebilecek madde ve hazırlıktan hemen hiç birisi Türklükte yoktur. Bugün ekseri Türkler mazilerini unutmuş bir halde bulunuyorlar.

Lâkin şu da unutulmamalıdır ki, zamanımızda birleşmesi muhtemel Türklerin büyük bir kısmı Müslümandır. Bu cihetle, İslâm dini, büyük Türk milliyetinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Milliyeti tarif etmek isteyenlerden bazıları, dine bir âmil (factuer) gibi bakmaktadırlar. İslâm, Türklüğün birleşmesinde şu hizmeti yerine getirebilmek için, son zamanlarda Hıristiyanlıkta da olduğu gibi, içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmelidir. Bu değişme ise he-

men hemen mecburidir de: Zamanımız tarihinde görülen umumî cereyan ırklardadır. Dinler, din olmak bakımından, gittikçe siyasî ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybediyorlar. İçtimaî olmaktan ziyade şahsileşiyorlar. Cemiyetlerde vicdan serbestliği, din birliğinin yerini alıyor. Dinler, cemiyetlerin ek işleri olmaktan vazgeçerek, kalblerin hâdi ve mürşitliğini deruhte ediyor, ancak halik ile mahlûk arasındaki vicdanî rabıta haline geçiyor. Dolayısıyle dinler ancak ırklarla birleşerek, ırklara yardımcı ve hattâ hizmet edici olarak, siyasî ve içtimaî ehemmiyetlerini muhafaza edebiliyorlar.

Haricî engeller ise, İslâmiyet siyasetine nispetle daha az kuvvetlidir. Çünkü Hıristiyan devletlerden yalnız birisinin, Rusya'nın Müslüman Türk tebaası vardır. Bu cihetten, menfaatleri gereği, Türklerin birleşmemesine çalışacak yalnız bu devlettir. Başka Hıristiyan devletlere gelince, ihtimal ki bazıları, Rusya menfaatlerine zararlı olduu için, bu siyaseti desteklerler bile.

Yukarıdaki mütalâalardan şu neticeler çıkıyor: *Osmanlı milleti* yaratılması, Osmanlı Devleti için faydalara sahipse de, gayr-i kabil-i tatbiktir. Müslümanların veya Türklerin birleşmesine dönük siyasetler, Osmanlı Devleti hakkında eşit denilebilecek menfaat ve mahzurlar ihtiva etmektedir. Tatbikleri cihetine gelince, kolaylık ve zorluk yine aynı derecede denilebilir. (...)

ÜSS-İ İNKİLÂP*

AHMED MİTHAT EFENDİ

Üçüncü Bâb

Tensîkât-ı Esasiye ve Cedîde

Birinci Fıkra

Kavânîn-i Esasiye

İşbu devr-i inkılâbımız gibi bir devr-i teceddüdü milel-i mütemeddine ve mütecedideden her biri birer zaman-ı muayyende geçirmiş ve bu inkılâp devirleri her millet tarihinin en mühim bir bâbını teşkil eylemiştir. Edvâr-ı inkılâbın milletler ve o milletlerin terâcim-i ahvâli demek olan tarihler için ol kadar ehemmiyeti vardır ki erbâb-ı fikir ve kalem bu ehemmiyetlerden münbais ve münşaib olan şuabât-ı mesâil-i siyasiyeden her birisi için kütüphâneler dolduracak kadar mübâhasât ve muhakemât ile devr-i inkılâbın ehemmiyet fevkü'l-gâyesini gerek evlâd-ı zamane ve gerek ahlâf ve ahfâda tefhîm eyleyerek inkılâb-ı mezkûrdan sonra medeniyetin ve medeniyet semerâtından olan istirahat ve asayiş ve hürriyet gibi ni'me'l-celîleden ne vech ve suretle müstefit ve mütemetti olabileceklerini bi'l-irâe cümlesini ikaz ve tembih eylemişlerdir.

Her mebhasta iltizam eylediğimiz ihtisâr münasebetiyle işbu eser-i naçizde bahsin şümul gösterdiği her şubeye dair tafsilât ve muhakemât-ı müfideye girişerek kariîn-i kirâma o yolda bir istifade için hizmet edememekliğimiz zarurî olup ancak cemiyât-ı medeniyenin sahîhan nefs-i nâtıkası kuvve-i müfekkiresi ruh-ı müşabihesinde bulunan kavânîn-i esasiye üzerine ale'l-ıtlak malumât-ı mütekaddime ve mücmele vererek daire-i medeniyet dahilinde yaşayan halk nezdinde kanunun ne suret ve keyfiyetle cihan-ı mutâ olduğunu ve bunların hürriyet-i tabiiye-i beşeriyeyi neden dolayı asla ihlâl değil bi'l-vücûh temin eylediği ve kavânîn-i esasiye-i medeniyenin ne suretle cebir ve tahakküm-i müstebidîn suretine inkılâp ve nihayet her mille-

(*) Kısm-ı Sani, Takvim-i Vakayi Matbaası, İstanbul, 1295, s.114-176.

tin bir devr-i istibdâddan bir devr-i hürriyete inkılâbı hakikatte insanlık için yeni bir şey değil belki kadîm ve tabiî olan hâl-i evvele ric'at demek olduğunu bast ve temhîd eylemeksizin üssü'l-esas inkılâbımız olan kanun-ı esasî mebâhisine girişiyor isek bir bahsin mukaddemesinden sarf-ı nazarla yalnız neticesi üzerine idare-i kelâm etmişçesine bir mantıksızlıkta bulunacağımızdan şu yolsuzluğa mahal bırakmamak için ol bâbda mukaddeme makamına kaim olarak işbu fıkramızı tesise lüzum-ı sahîh görülmüştür.

Mebâhis-i siyasiye üzerine idare-i efkâr eyleyen müdekkiklerin cümlesi cemiyet-i beşeriyenin ilk suret-i familyalardan ibaret olduğunu bi'l-ittifak hükmederler. Zira büyük bahislerde her şeyin evvelini bulmak için o şeyin ezmine-i ibtidâiyesine doğru bir nazar-ı ric'î atfetmek zarurî olup cemiyât-ı medeniyenin ezmine-i ibtidâiyesine doğru atfedilecek nazar-ı ric'î ise efkâr-ı milliyet-i azîme ve kavmiyet-i hususiye gibi tabakattan geçire geçire nihayet cemiyât-ı beşeriyenin birer tek familyalardan ibaret kalacağı dereceye kadar vardırır. Vakıa efkârımızı biraz daha ta'mîk eyler isek insanlığın daha evvelki hâlini dahi bulabiliriz. Evvel hâl ki efrâd-ı beşer meyanında hemen hiç bir rabıta mevcut olmayıp her biri münferiden ormanlarda gezen ve beyne'l-beşerin rabıta-ı içtimâ olan zevciyet bile hayvanat-ı vahşiye gibi tesadüfen vuku bulur ve yalnız valide ile evlât arasındaki münasebât-ı batıniye evlâdın kendi kendisini idareye muktedir olacakları zamana kadar devam edebilip ondan sonra evlât dahi ot ve kök veyahut kendisinden ez'af ve âciz olmasından dolayı saydedebileceği hayvanat ile tagaddî ve taayyüş için validesinden ayrılır gider idi.

Beşeriyetin şu ahvâl-i ibtidâiyesini yalnız zihinde ve hayalde bulmakla kalmayız. Keşfiyât-ı ahîre-i coğrafiye kürre-i arzın safahât-ı sathiyesini hemen tamamıyla nazar-ı vukuf ve ıttılâmız önüne açmış bulunduğu cihetle bir tarafta medeniyetin mertebe-i kusvâsına varmış olan İngilizleri Belçikalıları ve Amerika millet-i cedidesini gördüğümüz gibi diğer tarafta henüz efrâd-ı insan meyanında bir rabıta-ı içtimâ düşünmek şöyle dursun kendi nefsi için bir mebît bir yuva düşünmek bile iktidarının haricinde olan insan evlâdını görmekte ve şu iki nokta-ı gayeyi birbirine vâsıl eden ve binâenaleyh her biri merâtib-i medeniyetten bir dereceyi iş'âr eyleyen noktalarda dahi yekdiğerinden aşağı veyahut birbirinden yukarı milel ve halâyıkı müşahede eylemekteyiz. Öyle bir suret-i garibede müşahede eylemekteyiz ki insanların ilk münferit ve mütevahhiş hâlinden son müçtemi ve mütemeddin hâline kadar ne gibi derecâtı geçerek vâsıl olduğunu sahâif-i tevârihten okunmağa ihtiyaç bile kalmayıp bu ilm-i azîmi sahife-i sath-ı dünya üzerinde saldır saldır okuyabilmekteyiz. Ancak kavânîn-i esasiye hakkında istihzar eyleyeceğimiz efkâr için insanların familya suretiyle içtimâından evvelki hâllerine kadar sarf ve îsâl-i zihin etmeğe ihtiyacımız yoktur. Zira kanun denilen şey ne kadar küçük olur ise olsun bir cemiyet dairesi içinde müçtemi olan insanların arasındaki revâbıt-ı içtimâiyeyi tayininden ibaret bulunduğuna göre kanunun esasını cemiyet-i medeniye haricinde ve münferit bir surette beyaban-ı vahşette pûyân olan yabanî ve vahşî-yi hakikîler nezdinde aramak abes ve binâenalazalik cumhur-ı müdekkikînin ittifakı üzere familyalar derecesindeki cemiyât-ı beşeriyeyi esas tutmak ve mebde-i ittihaz eylemek elzemdir.

İnsanların familya suretiyle müttehit oldukları zaman beynlerindeki münasebeti tayin ve ahkâmını mer'î eyleyen hükûmete "hükûmet-i pederâne" denilip mülâhaza edilecek olsa bir insanı tevlît ve kendi kendisini idareye muktedir olacak hâle îsâl eyleyen ebeveynin o insan üzerinde hakkı en büyük bir hak olduğu görülüp teslim edilir ve binâenaleyh makam-ı hükûmette bulunan pederin kendi mahsul-i ömrü demek olan evlât üzerine keyfî istediği veçhile icrâ-yı hükûmette haklı olacağı varid-i hâtır olur. Nasıl ki cemiyât-ı beşeriyenin dairesi bayağı tevsi eylediği zamanlarda bu hatıra bazı halk nezdinde hükmünü gösterip evlâd-ı âbânın esirden daha mahkûm bir metaı olmak üzere tasavvur edilmiştir. Ve ezcümle benî İsrailin kendi teşekkül ve terakkîleri asrında cihan içinde bir kanun-ı muayyenle idare olunur

yegâne bir din Hakk'a tâbi bir cemaât-ı mütedeyyine bulunduğu hâlde o cemiyet içinde bile pederlerin valideler ve çocuklar üzerinde âdeta sahibâne ve malikâne birer hakları olup bazı hususâtta evlâtlarını satabilmek derecesinde garabetler dahi görülmüştür. Ancak her ne suretle olur ise olsun emr-i hükûmet ve mesele-i hürriyet içindeki hakikat bundan ibaret olmayıp Cenab-ı Hallâk-ı Ekrem her ferdi hürr-i mutlak olarak yarattığı emr-i hilkatte ebeveynin hiç bir ihtiyarı olamamasıyla sabit olarak henüz hâl-i tufûliyette bulunan ve binâenaleyh kendi kendisini idareden âciz ve muavenet-i ebeveyne muhtaç olan insanlara ebeveynin ilk hizmeti onların da babalarından gördükleri yine aynıyla bu hizmetin mukabili demek olduğu kaziyesi daha kuvvetli bir suretle hükmünü yürütmüş ve hakikat-i matlubeyi âlemin nazar-ı tasvip ve kabulüne koymuş olmaktan naşi evlâdı esirden daha mahkûm tasavvur eyleyen halk nezdinde bile sinn-i bulûğ ve mevsim-i rüştten sonra ve bir takım kuyûd-ı kanuniye tahtında yine evlâdın hürriyeti bi't-tabi ve bi'l-zarure tanınıp teslim olunmuştur ve mevsim-i hulûlünde ibhâl edilmiştir.

İmdi bir familya halkından ibaret bulunan cemiyet-i medeniye azâsı bile ferden ba'du'l-fert hürr-i mutlak olduktan sonra işbu familya azâsını yekdiğerine rabt ile o cemiyetin haysiyet-i içtimâiyyesini muhafaza için bir rabıtaya lüzum görülmüş ve bu rabıtanın evvel-be-evvel hürriyet-i beşeriyeyi ihlâl etmemesi lâzım gelmiş olduğundan şu maksud-ı aslîyi istihsal için cemiyet dahilinde yaşayacak efrâdın o cemiyetten edecekleri istifade göz önüne getirilerek ve bir kimsenin bilâ-bedel ve lâ-a'vez istifade edebilmesi kendisini sair efrât üzerine bâr edeceği ve bu dahi sairlerinin hürriyet-i tabiiye ve asliyesini ihlâl eyleyeceği düşünülerek insanlığın hukuk-ı hürriyeti ile herkesin cemiyetten edeceği istifade ihtiyacı arasından vazife denilir bir üçüncü hüküm çıkarılarak kanunun esası işte bu üçüncü hüküm üzerine bina edilmiş ve bu hâlde bir familya halkından ibaret bulunan cemiyât-ı beşeriyede maksud-ı içtimâ ve hele evlâda hatırlara geleceği veçhile bütün familya azâsının pedere hizmet eylemesi ve pederi mes'ut bir hâlde yaşatması kaziyesinden ibaret kalmayıp belki bir peder kâffe-i levâzım-ı nisvaniyesini tesviye edeceği taahhüdüyle aldığı bir zevceye kendisinin kâffe-i havâyic-i merdânesini tesviye vazifesini de tahmil edip şu hâlde hâsıl olacak evlâda aynıyla kendilerinin kendi analarıyla babalarından görmüş oldukları ilk hizmeti deruhte eylemiş olmak ve o çocuklar sinn-i iktidara geldikleri zaman henüz başlı başlarına bir familya teşkil yani tezevvüç ve teehhül etmeyip de aşiyâne-i pederde o mevsimi intizar eyledikleri müddet peder ve validelerinden gördükleri ilk hizmetin mükâfatı olarak onlar hesabına çalışmak ve peder ve validenin hâlet-i acz-i pîrisinde dahi kendilerine bakmak gibi "âdet" namıyla yâd olunan kanun-ı tabiîde münderiç ahkâm üzerine birer cemiyet-i medeniye vücuda gelmiştir ki bu cemiyetlerin zikreylediğimiz suretlerinde hiç bir kimsenin hürriyet-i şahsiye ve insaniyesine halel gelmeyeceği suret-i zahireleriyle bile görülmekte bulunmuştur. Böyle esaslı bir bahiste fikirlerin daima cihet-i itiraza sapması kaide-i tabiiye haricinde ve suret-i istisnada olarak bir kimseye bir hak kazandıramaz. Meselâ vakt-i şebâbda evlâdın pedere edecekleri ilk hizmet daha evvelce yani hâl-i acz-i sabavette kendilerinin onlardan görmüş oldukları hizmetin mükâfatı addolunur ise de peder ve mâderin hâl-i acz-i pîride evlâdından hizmet istemeleri onların hürriyet ve istiklâllerine menâfi görülemez. Zira ebeveyne edilecek bu son hizmet ebeveynin mirasıyla tediye edilmekten fazla çocuklar kendi hâl-i pirilerinde kendi evlâdından isteyecekleri hizmeti istemeğe haklı olmak için evvel-be-evvel kendi pederlerine böyle bir hizmetleri sebkat eylemiş olmak dahi muvafık-ı vazife ve hukuktur. Elhâsıl her şeyde kanun-ı tabiatın bir hükmü olup insanların ihtiyaç gördükleri medeniyet hakkında dahi kanun-ı tabiatın hükmü iktizasınca bir familya halkından ibaret bulunan bir cemiyet-i beşeriye dahilinde de herkes yiyeceği bir lokma ekmeği ve edeceği bir lahzacık rahatı behemehâl bir hizmet mukabilinde haklı olarak bilâ-istifâ böyle bir lokma ekmeği yiyip bir ne-

fes rahat etmesine bir "hak" ve ona mukabil edeceği hizmete dahi bir "vazife" namı verilmiştir.

Bahsin şu nokta-ı esasiyesini tayin eyledikten sonra keyfiyeti umûmiyetlice arz edelim: Her biri ayrı ayrı hür olan insanları cemiyet üzere taayyüşe cebreden şey ihtiyaçtan başka hiç bir şey olamamak tabiî ve zarûrîdir. Zira hürriyet insanın yalnız tabiat-ı medeniyesine değil belki asıl tabiat-ı hayvaniyesine de o kadar hoş gelir bir şeydir ki pek büyük bir ihtiyaçtan mütevellit pek büyük bir menfaat insanı mecbur etmedikten sonra insan kendisini yani hürriyetini bir kayıt ile mukayyet etmeğe rızâ göstermez. Hayvanat-ı sairenin bile tabiat-ı hayvaniyesi daima bu hakikati irâe eyler. İnsanları cemiyetle taayyüşe mecbur eyleyen ihtiyaç ise hariçten gelecek taarruzâta el birliği ile ve daha kuvvetli bir suretle müdafaa göstermek ve havâyic-i beşeriyeyi dahi yine böyle el birliği ile tesviye eylemek ihtiyacı olacağı pek bedihî bir şeydir. Zira böyle def-i zaruret ihtiyacı insanların irtibatı emrinde o kadar büyük bir kuvvet gösterir ki bir familya azâsından ibaret bulunan insanları değil ikisi birbirinin ecnebisi bulunan adamları bile yekdiğeriyle rapteder. Hatta birbirinin canına kasteden iki adam mukatele-i vakıaları esnasında ikisine dahi kasteyleyen meselâ bir aslana tesadüf edecek olsalar şu taarruz-ı haricîden tedafi için derhal öz kardeşler gibi ittifak ederler. Bu hâlde cemiyet-i beşeriye içinde Jean Jacques Rousseau'nun dediği gibi "el birliği ile çalışalım" esası üzerine bir mukavele-i içtimaiye akdetmek pek kolay tasavvur edilebilir. Şu kadar var ki insanın tabiat-ı hayvaniyesindeki hürriyet-i mutlaka cibilleti "çalışalım" hükmünü pek kuvvetsiz bırakacağı dahi asla ehemmiyetten uzak tutulmayacak bir şey olmasıyla efrâd-ı ahrarın hürriyet-i tabiiyesini bi'l-muhafaza hürr-i mutlak bulunduğu zaman kendi nefsi için sarf edeceği himmeti bir cemiyet-i medeniye dahilinde mukavele-i içtimâiyeye manen ve hükmen vaz etmiş olduğu imzadan dolayı hürr-i mukayyet olarak yaşayacağı zaman dahi sarf etmekten istinkaf eyleyememesini ve hürriyet-i mutlaka âleminde kendi nefsinin selâmeti için yine kendi nefsine tayin eylediği vazifeyi hürriyet-i mukayyede âleminde dahi yine kendi nefsine bir vazife tanıyarak ondan ayrılmasını temin-i ihtiyaçtan kanun denilen hükm-i umûmî ile onun ahkâmını mer'iyet-i icrâsı dahilinde muhafaza için bir de kuvve-i icrâiyeye ihtiyaç görülmüştür. Kanun denilen şeyin bir hükm-i umûmîden ibaret olduğu zihinlere kabul ettirildikten sonra bunun mer'iyet-i ahkâmını muhafaza için bir de kuvve-i icrâiyeye ihtiyaç olduğu dahi zihinlere derhal kabul ettirilir. Evet kanunun esas-ı tabiiyesi tarif edilmek lâzım geldikte bunun tabayi-i eşya ve ahvâlden münbais ahkâm olması en ziyade selim ve müstakim bir tarif olmak üzere kabul edilir. Tabayi-i eşyanın tayin-i ahkâmı ise hakikatte hükm-i umûmîden başka hiç bir şey olamamak zarûrîdir. Vakıa bir madde üzerinde hükm-i umûmî istihsal için ittihat ve ittifak-ı efkâr her daim mümkünâttan addolunamaz. Zira insanoğlunun çehreleri nasıl birbirine benzemeyecek derecede muhalif ise reyleri fikirleri dahi o kadar mütehâlif ve mütezâddır. Ancak fikirlerin kâffesi yalnız ihtiyacât-ı medeniyenin suret-i tesviyesini bulmak noktasını tayine çalışırlar ise pek çok fikirlerin bir noktada ittihat etmeleri de zarûrîdir. Zira tesviye-i ihtiyaç tarikini irâe edecek noktalar o kadar çok değildir ki hatta her fikir kendisine bir başka nokta bulup tayin eylesin. Bu noktalar pek ma'dut olduklarından efkâr-ı umûmiyenin muhalefet-i umûmiyesi dahi gaiyeti bir kaç nokta üzerinde münhasır kalır. Hâlbuki ekseriyet ve aglebiyetin tayin eylediği hükmün bir hükm-i umûmî olarak kabulü zarûriyâttandır. Azâ-yı cemiyetten ekalliyet-i sahîhede kalan bir kısım bu hükmü kabul etmeyecek olsa çünkü o cemiyetin şerâit-i içtimâiyesi o hükümden ibaret bulunduğu cihetle şart-ı mezkûru kabul etmeyenlerin cemiyeti dahi kabul etmeyerek çıkıp gitmesi lâzım gelir. Bu hâlde şartı kabul etmekle cemiyeti terk etmek arasındaki menfaatin muvâzenesi ekalliyet ve muhalefet erbâbını dahi yine kendi ihtiyarlarıyla o cemiyette kalıp şartı yani aglebiyetin hükmünü tav'en ve ihtiya-

ren kabul etmek zaruretini onlara tercih ettirir. Öyle bir hükmü tav'en kabul ise yine ahrarın ihtiyar-ı ahrarânesine tevdi edildiği cihetle mugayir-i hürriyet görülemez. Hatta şahs-ı vâhidin kendi efkâr-ı hususiyesine kıyasen vaz eylediği kanun-ı cemaât tarafından inde'l-tedkik şayan-ı kabul görülerek tav'en ve ihtiyaren kabul olunur ve itaat edilir ise o bile mugayir-i hürriyet addolunamaz. Zira kanun-ı mezkûrun inde'l-tedkik bilâ-ihtiyar ve bi't-tav kabulü haddizatında hürriyet-i beşeriyeyi ihlâl etmeyecek esas üzerine müesses yani kanun denilen şey hükm-i umûmî ile mevzu olacağına göre hükm-i umûmî her neye karar verecek idiyse o ferd-i münferidin kanun-ı şahsîsi dahi o kararları cami görülmüş olacağı münasebetiyle kabul edilmiş olacaktır ki şu hâl-i hürriyet-i insaniyeye muhalif değil bilâkis riayet ve muvafakat sayılır. İşte şerâyi-i diniyeden bir şeriata imân edip de itba eylemek dahi bundan dolayı hürriyet-i beşeriyeye mugayir sayılmaz çünkü bu makamda imân demek o kanun-ı şer'înin ahkâmını insanın kendi fikrine muvafık bularak kabul eylemesi demek olur. Böyle olmadıktan sonra insanlara cebir ve ikrah ile kabul kabul ettirilmek istenilen kanunlarla beşeriyetin hürriyetini mahvetmek yoluna gidilmiş olur ki daire-i temeddünde yaşayan evlâd-ı âdemin hukuk ve hürriyeti gibi mebâhisle böyle bir kanun-ı cebrîyi tatbik ve tevfik edebilmek muhalâttandır. Hatta kavânîn-i ilahiyeden olan kavânîn-i diniyenin bile eğer ehle kabul ettirilmeğe çalışmak suretine rağbet edilmemesi her hâlde tabiî görülen hürriyet-perverlik iktizasındandır.

Asıl cây-ı dikkat ve ehemmiyet şundadır ki kendi nefsine hizmet demek olan bir vazifeyi yine kendi nefsine vazife olmak üzere hükmeden ve kendisinin bu hükmüne yine kendisi kanun namını verip o hükme itaati dahi zimmet-i ahrarânesine borç tanıyan insan hürriyetinden hiç bir şeyi feda etmemiş olur. Eğer bunu dahi hürriyete münafi bir esaret addeyler ise o insan beyaban-ı vahşette hürriyet-i mutlaka-ı hayvaniyesine tamamıyla sahip olarak gezer iken acıkan karnını doyurmak için kendisini gıda taharrîsine mecbur ve o hüküm ile mahkûm görmeği dahi hürriyet-i hayvaniyeyi menâfi bir esaret addetmek isteyen adama benzer ki hizmet-i nefsiyesi için mahkûmiyeti kabul edemediği hâlde felaket-i mevte bilâ-lüzum mahkûmiyeti kabul eylemiş olur. Bu ise bu cennettir ki cevher-i aklın birinci mevlûdu olan kavânîn-i medeniye ve kavâid-i insaniye mebâhis-i dakikası gibi gayet nazik bahislerde bu eser-i cennetin hiç bir dahli olamaz.

İşte her ne suretle olur ise olsun kanunun bir hükm-i umûmî olduğu bu surette tahkik eyledikten sonra bu kanunu kendi şanı olan istiklâliyle meydana çıkarmak için dahi şöyle bir farz edeceğiz. Cemiyet-i medeniye denilen şey birer birer hür olan insanlardan mürekkeptir ve ahrar-ı mezkûrenin kendi saadet-i zatiyeleri için edecekleri hizmetin suret-i müttehide ve müştereke ve müctemiasına vazife denilmiştir. Ve o vazifeyi efrâd-ı cemiyetten her birisine vazife olarak tayin eyleyen hükm-i umûmî dahi kanundur. Ancak tabiîdir ki ahvâl-i ibtidâiyede kanun denilen şey bir veya bir kaç cilt düstur içinde münderiç olamaz idi. Medeniyetin o zaman için delâlet eylediği terakkî insanlarda henüz böyle bir kitap edinebilmek iktidarını tevlit eylememiş idi. Kavânîn-i mezkûre "âdet" namıyla cemiyetin ahlâk-ı umûmiyesi içine derç olunmuş idi. Nasıl ki âdâttan ibaret ilk kanunlarımızın hükmü hâlâ bugünkü günde bile yine âdet namıyla familyalarımız meyanında meriü'l-icrâ olup ahkâm-ı asliyesinden birisine familyaca riayet etmemek bayağı müşkilât ve mümteniâttandır. Bizim Osmanlı cemiyet-i medeniyesi henüz tamamıyla kanun altına alınmış demek değil belki bu cemiyetin kanunları henüz tamamıyla sahâif ve levâyihe derç edilmemiş olduğundan âdât ve ahlâk gibi familyalara ait olan hususât değil bir çok usûl-i siyasiyemiz bile henüz "âdet" lafzının bir tabir-i resmiyesi olmak üzere "teamül-i kadîm" denilen kavânîn-i gayr-ı mestûre ve gayr-ı muharrere üzerine cereyan etmekte bulunmuştur hatta teamül denilen işbu kavânîn gayr-ı mestûrenin hükmü elhâletü hezihi kavânîn-i mestûreden bile ziyade kuvvetlidir. Zira bir çok yerlerde teamül-i kadîmin hükm-i kanunîde ta'dîl ve

te'hîr eylediği taşralar hükûmetine vâkıf olanlara mestûr değildir. Her ne hâl ise kanun gerek düstur tarzında bir yere cem olunsun ve gerek âdet ve teamül-i kadîm namıyla ahlâk-ı umûmiye içinde münderiç bulunsun bu kanun bir şahıs üzerinde teşahhus etmedikten sonra kendi hükmünü ale'l-devam efrâda ihtar edemeyeceğinden cemiyet içinde kanun-ı müşahhas veyahut şahs-ı kanun olmak üzere bir adama tab'en lüzum görülmüş ve işte bu adam familyalardan ibaret bulunan cemiyetlerde baba ve cemiyet-i cismiye-i medeniyede hükümdar namıyla tayin eylemiştir. Hükümdar bir kanun-ı şahsî veyahut bir şahs-ı kanundur ki vereceği ahkâm-ı kanuniye bâlâda zikrolunduğu veçhile yine hükm-i umûmîyi ihtar demek olacağından cemiyet efrâdından her biri kendi sözüne kendi hükmüne itaat kabilinden olarak bu hükümdarın hükmüne itaatle muvazzaf olmuştur. Bu suret dahi efrâdın hürriyet-i asliyesini ihlâl etmemiş olduktan mâ-adâ bilâkis şahs-ı hükümdarın zekâ-yı insaniyesini kanunun şahsiyet-i maneviyesini katarak nev'amâ kanuna kendi kendi kendisini ve kendi hukukunu muhafaza gibi bir iktidar ve istidât verdiği cihetle o kanun ile muayyen bulunan hürriyet-i beşeriyeyi bir kat daha temin eylemiştir.

Ancak kanunun bir zat uhdesinde teşahhus etmesi muhafaza-ı ahkâmı için yine kâfi olamaz. O zatın ihtarı herkesin hâiz olduğu hukuku bi'l-hafıza herkesin mükellef olduğu vazifeyi de ifa ettiremez. Bu ihtar yalnız bir ihtardan ibaret kaldığı surette kanun evlâd-ı âdemin tabiat-ı hayvaniyesinde olan sevdâyı hürriyet-i hayvaniye ve istiklâl-i tamdan münbais itaatsizliğe karşı yine âciz kalır. Binâenaleyh familyalardan ibaret bulunan cemiyetlerde bile âdetten ibaret olan kanun hükmünü muhafaza bâbında o hükümden tebâ'üt edenleri ta'zîr için hükümdar makamında bulunan babalara bir hak ve kudret verilmiştir. İşte bu hak ve kudretin cemaât-ı medeniye hükümdarlarına dahi itâsına ıstılâhât-ı siyasiyeden olarak "kuvve-i icrâiye" denilmiştir. Hükümdarları kuvve-i icrâiyeye bihakkın muktedir olabilecek bir kuvvete sahip eylemek için asker gibi polis gibi kuvvetlere görülen lüzumu uzun uzun şerh etmeğe hacet var mıdır? Bize kalır ise bahiste bu lüzumun dahi hürriyet-i beşeriyeye mugayir olmadığını göstermek kâfidir. Evet bu da hürriyet-i beşeriyeye mugayir olamaz. Zira bir hükümdara o kuvveti veren şey yine hükm-i umûmîden ibaret olan kanun olduğu gibi o kuvveti istimâl edeceği zamanlar ve keyfiyetler dahi kanunen tayin olunur. Şu hâlde kuvvet kendi kuvveti olup da hükümdar o kuvveti kendi keyfinin istediği yerlerde sarf etmiş olmuyor ki işin içinde bir cebbarlık çıksın da hürriyet-i beşeriyeye muhalif düşsün. O kuvvet kanun kuvveti olup sarf ve istimâli dahi kanunun emriyle vuku bulur. Bu hâlde faraza bir caninin boynu vuruluyor ise onun boynunu cellat vuruyor diye tabir olunamaz. Belki cellat dahi kanunun istihdam eylediği bir memur olup hükm-i kanunu icrâ eylediğinden ve hükm-i kanun ise o caninin dahi reyi munzamm olduğu hâlde istihsal olunan bir hükm-i umûmî bulunduğundan gayet hakikat-i emrde merkum cani kendi kendisinin boynunu vurmuş oluyor.

Hükümdarın ve o hükümdar uhdesinde olan kuvve-i icrâiyenin dahi suret-i asliye ve ibtidâiyesini şu yolda tayin eyledikten sonra bir cemiyet-i medeniyeyi yani milleti ve onun kavânîn-i esasiyesini ve hükümdarını ve kuvve-i icrâiyesini teşkil ve tayin edip bitirmiş oluruz. Bu milletin bir familyadan ve bu kanunun o familya âdâtından ve hükümdarın dahi o familya babasından ibaret olması yani mikyasın bu kadar küçük bulunması şu kaide-i külliye-i esasiyeyi gerek milliyet-i vâhideden ve lisan-ı vâhit erbâbından ve gerek milliyet-i mütenevvia ve elsine-i mütehâlife ashabından yüzlerce milyon insanlardan ibaret cemiyât-i azîmeye ve hatta yekpare bir cemiyet-i umumiye-i beşeriyeye bile tatbikini men edemez. Zira hakikat denilen şeyin mahiyeti asla tenevvi edemeyeceğinden yani cihanda hakikat olarak iki suret bulunabilse onun birisi diğerine nisbetle elbette ahakk olup binâenaleyh diğerinin butlânı tahakkuk eyleyeceğinden insanlar herhangi mahalde bulunur ise bulunsun ve her hangi lisan ile mütekellim olur ise olsun kendilerine arz olunacak hakayık kavânîn-i

medeniyeyi nihayet bir mübahese ve mücadele-i hakikat-cûy-âneden sonra elbette kabul ederler ki bu zaruret insanların tabiat-ı medeniyesi tarafından hâsıl edilmekle kimse o zarureti inkâra muktedir olamaz. Hatta medeniyet-i beşeriye mebhas-ı vesi'î üzerine idare-i efkâr eyleyen bir müdekkik şimdiye kadar bu tatbikin icrâsıyla umûm-ı ebnâ-yı beşere yekpare bir milliyet-i neviye verilememiş olmasına istigrap eylerler ise bazı mülâhazât-ı muhakkike mümanaat etmemek şartıyla bu istigrabdan dolayı kendisine hak dahi verilebilir.

Mülâhazât-ı muhakkike-i mezkûrenin maddî ve manevî diye ikiye ayrılan aksâmından kısm-ı maddîsi ta a'sâr-ı ahîreye gelinceye kadar dünyanın kıtaât-ı fesîhesi üzerinde bulunan insanların yekdiğerinden haberdar olamaması gibi bir takım esbâb-ı azîme-i mecbureden ibaret olup işbu esbâb-ı maddiye üzerine idare-i efkâr eyleyen müdekkiklerin asırlar geçip de evlâd-ı beşer yekdiğerini kemaliyle tanıdıktan ve münasebât-ı ticariye mertebe-i gaiyetini bulup menâfi-i medeniye dahi hükmünü tamamıyla ortaya koyduktan sonra umûm-ı ebnâ-yı beşerin bir milliyet-i insaniye teşkil eyleyebilecekleri hakkındaki efkâr-ı mahsusaları her ne kadar baîd görülür ise de elbette batıl görülemez. Vakıa beyne'l-hükemâ bu kaziyeyi muhalâttan addedenleri dahi vardır onlar cihanın âfâk-ı baîdesinde bulunan ahalinin ahlâkça lisanca ve diyanetçe birbirine benzememeleri cümlesinin bir milliyet-i umûmiye teşkil etmelerine manidir diye itikat ederler. Ancak bu itikadları mahza fikirlerine lüzumu derecesinde vüsat ve füshat vermediklerinden neşet eder. Şimdiki hâlde mebâhis-i siyasiyemizde deriz ki "yegân yegân insanlar familyaları ve familyalar köyleri köyle nahiyeleri nahiyeler elviye ve vilayeti ve vilayetler ülkeleri teşkil ederler" bunu demekle beraber kavânîn-i medeniyenin hiç bir kimseyi hürriyet ve hukukundan men etmediğini bilâkis bir kat daha temin eylediğini de der-miyân eyleriz. O hâlde işbu merâtip meyanına bir de lisan ve diyanet ve ahlâk cihetiyle müstakil olan cemiyetleri de ithal etmekte ne beis vardır? Osmanlılığın dünyada ilk defa olmak üzere meydana koymuş olduğu şu usûl-i medeniye-i âlem-şümul pek güzel muvaffak olmuş ve elsine ve diyanet ve ahlâk-ı mütehâlife erbâbından yüz otuz milyona kadar ahali bir kanun altında içtimâ eylemişti. Bu hâl umûm-ı ebnâ-yı beşerin bir kanun altında içtimâını muhal add etmeğe asla imkân yoktur. Gayeti baîd addolunarak şimdiki asırlarda husûlüne intizar olunamaz.

Mülâhazâtın kısm-ı maneviyesine gelince dahi bizim için ol bâbda meskût-ı anh geçemeyeceğimiz bazı hakayık mevcuttur.

Cemiyet-i medeniye-i beşeriye hakkında bâlâda tasvir eylediğimiz üss-i evvel ve aslî muahharen bir çok su-i istimâlâta duçar olmamış olsa idi efrâd-ı beşerden hemen umûmiyete karîb bir kısmın cemiyet-i medeniyesine yine esas olabilir idi. Ancak insanın cibiliyet-i mahsusası ile beraber inâstan doğmuş olan sevdâ-yı hürriyet ve istiklâl mürur-ı zaman ile medeniyetin ilk kanun-ı tabiîsini ihlâlden hâlî kalmamıştır. Ezan cümle kanun-ı medeniyetin müşahhası bulunan hükümdar hükm-i umûmîyi cami bulunan kanun-ı mukteziyâtını ilân ve ihtara bedel kendi efkâr-ı zâtiye ve irâdât-ı keyfiyesini emir ve icbar edince medeniyetten matlup olan maksud-ı aslî ve hakikî bozulmuş ve şu hâlde efrâdın o hükümdar-ı müstebide itaat etmesi hürriyet-i beşeriyeye muvafık görülüp bu ise cemiyetlerin rabıta-ı ittihadını bozarak müteferrik ve perakende olmalarını icâp eylemiştir. Şüphe yoktur ki heyet-i müttehide-i beşeriye meyanında vukua gelen tefrikalar güya hürriyet-i beşeriyeyi istirdat gayretiyle meydana çıkan sahib-i huruçlar tarafından ika edilmiştir. Ancak bunların da tabiatlarında mevcut olan sevdâ-yı istibdat o cemiyetleri de biraz sonra bir cebbarın idare-i keyfiyesi altında mazlûm-ı üserâ cemiyeti hâline koymaktan geri kalmamıştır. İngiltere için Cromwell, Fransa için Bonaparte bu bâbda birer güzel misâldirler.

Medeniyetten matlup olan esası tagayyür hususunda görülmüş ve gösterilmiş olan sebebiyetleri yalnız hükümdarlara atf ve tahsis etmek de haklı değildir. Efrâd-ı cemiyetin de ahlâk kanun-perverîsine halel gelerek nizam ve intizâm-ı cemiyete kendilerinin dahi sekte

vermiş oldukları da nazar-ı dikkate alınmaz ise bahiste matlup olan hakikate vusûl müyesser olamaz. Yalnız kavânîn-i siyasiye ile idare olunan milletlerde değil hatta kavânîn-i şeriye ve diniye ile idare olunan milletlerde dahi bu tagayyür görülmüştür. Ezcümle Benî İsrail meyanındaki bunların kanunları keteb-i semaviye ahkâmına müstenit kavânîn-i ilahiyeden olduğu hâlde mürur-ı zamanla halkın tavırlarında şeriat-ı mevcudeye adem-i itaat fikirleri peyda olarak aralık aralık bâis-i enbiya-ı kirâm ile din-i hakikiyenin teyidi bu hükûmete ibtina eylemiştir. Aşağıda fıkra-ı mahsusasında beyan olunacağı üzere yalnız diyanet-i celîle-i İslâmiyedir ki tabiat-ı zamanın tagayyürü üzerine icmâ-yı ümmetle ahkâmın dahi ta'dîli esası bu şeriat-ı garrânın eli yevmena heza daim olduğu mertebede metin olduğu gibi metanet-i vakıası eli yevm-i elkıyyam dahi devam edecektir.

İşte Cenab-ı Hakkın insan evlâdına bahşeylediği kudret ve istitâatı âlemin mamuriyeti yolunda sarf eylemek gibi bir hareket âkılâne ve medeniyet-perverâne hilâfına olarak bilâkis mamuriyet-i mevcudeyi hedm ve harap eyleyecek olan muharebât-ı şedide ve medideye sarf ettirmek âdeti mahza cemiyât-i medeniyenin esas-ı ahrarâne ve muntazamasını bi't-tagyîr işte bir suret-i esirâne vermek âmâl-i evveliyesinden neşet eylemiştir.

Mesâilin sathiyâtından vukuatın yenilerinden bahseyleyen müdekkiklerin benî beşer meyanında vukua gelen kavga-yı ezelî ve ebedîyi her halkın hem civarı bulunan halâyık-ı saire elindeki esbâb-ı saadete gıpta ederek onların malını yağma ve kendilerini esir eylemek daiyelerine düşmüş olmasına hamletmeleri burada iltizam eylediğimiz muhakeme-i dakika ve esasiyeyi şaşırtmamalıdır. Elyevm miktarı yüzleri geçen milel-i mütenevvianın menşelerini araştıracak olur isek bunların yekdiğerinden münşeap olduğunu ve bir kaç asır mukaddeminde bir kaçının milliyet-i vâhide dairesinde içtimâ eylediklerini ve nihayetü'l-emr cümlesinin o kadîm Asya kıtasında ve onun dahi kısm-ı cenub-ı garbiyesinde birleştiklerini hatta elyevm güzergâhlarında görülen alâim-i kadîmesiyle müşahede eyleriz. İnsanlar an-asl böyle müttehit olmayıp da müteferrik olsalar bile menâfi-i medeniye kendilerini tevhît eylemek lâzım ve zarûrî iken an-asl müttehit oldukları hâlde bu ittihadı muhafaza edemeyerek müteferrik olmaları elbette mes'udiyet-i dünyeviyeyi cemiyetlerin yekdiğerinden iftirak ve tebâ'üdlerinde aramış olmalarından neşet eyleyeceği ve bu dahi kendilerini vatan-ı aslîyi terk ettirecek bir mecburiyet-i siyasiye altında görmelerinden ileri geleceği bu misillü mecburiyetler içinde dahi ilk serriştenin hürriyet halkasına bağlanacağı zarûriyât-ı umurdandır.

Tarihin daire-i ıttılâı haricine çıkmağa ne hacet aradığımız hakikati tarihinin daire-i ıttılâı dahilinde de bulabiliriz. Bu taharriyatımızda pek uzak zamanlara kadar gitmeğe de hacet yoktur. Pek yakın zamanlar bizi kendiliği ile istikbâl ederler. İşte Almanya kıtası. Bu kıtanın ahalisi bir milliyete mensup ve bir lisan ile mütekellim iken kırk elli parçaya bi'l-inkısam yüzlerce seneler birbiriyle boğuşmaları neden iktiza etmiştir? Yalnız Almanya'ya mahsus değil İtalya'nın Fransa'nın vesair hemen her milletin aksâm-ı müteaddideye inkısamıyla asırlarca müddet yekdiğeri aleyhine kıyamları hep medeniyetin ibtidâdaki kavânîn-i esasiyesi ihlâl ve nisyan edilerek fikr-i istibdadın her beş on kişiye söz geçirebilecek olan rüesâ ve derebeylerine varıncaya kadar taammüm eylemiş ve efrâd-ı cemiyet nezdinde dahi kanun-perverliğin gaybubetiyle bu misillü derebeylerine itaati kanun-ı umûmiye itaatten daha müreccah görecek surette fikirlere intizâmsızlık gelmiş bulunmasından başka hiç bir şeye mübtenî değildir. Zâdegân derebeyleri ve pes-pâygân ve bazı yerlerde üserâ namlarıyla benî beşerin bir kaç tabakata inkısamı dahi medeniyetin ilk vazife olmak üzere efrâd-ı cemiyete hükm-i umûmî ile ta'yîn eylediği vezâiften kendisini kurtarıp onu diğerlerine tahmîl misillü her hâlde istibdadiye tabir edebileceğimiz bir istidât icâbı değil midir?

Flemenkli Grotius ve İngiliz hükemâsından Hobbes gibi tasavvurat-ı siyasiyelerince imkân ve ihtimâl dairelerinin haricine kadar çıkan bazı müdekkikîn-i müfritanın istibdat ile dahi benî beşerin mes'ut olacaklarına da-

ir kemal-i maharetle yürüttükleri muhakemâtı hüsn-i kabul etmek isteyenlere hiç bir diyeceğimiz yoktur. Medeniyet-i beşeriyenin mukteziyât-ı tabiiyesinden ayrılmadığımız cihetle şahs-ı vâhidin nice emrâz-ı nefsaniyesi bugünkü reyi ile yarınki reyi arasında pek çok tefâvüt gösterebileceğini nazar-ı dikkate alan hükemânın hükümdar-ı vâhit tarafından kendi rey-i hoduyla konulan kanunların her zamana ve her işe tatbiki kabil olamayacağını ve hatta o hükümdarın bir emri diğerini nakz ve cerh eyleyeceğini mübeyyen muhakemâtında daha ziyade rüçhan görüyoruz. Jean Jacques Rousseau'nun dediği gibi eğer bir kanun şahs-ı vâhit tarafından konulacak olur ise o kanunda mültezim olan adâletin tamam-ı husûlü için vaz-ı kanun olan zatın ol kadar bî-taraf o derece garazsız ve menfaatsiz olması lâzım gelir ki böyle bir adam ancak meleklerde bulunacak masumiyetle *insanlık mertebesinin fevkine çıkmak* icâp eyliyor. Hâlbuki ol suretle mevzu olan kanunun dahi nâs beyninde mütâ ve mer'î olması için nâsın onu kanun tanıması ve öyle itikat etmesi lâzım gelir. Böyle olmadıktan sonra halk tarafından mevzu veya musaddak olmadığı gibi makbul ve mütâ olması emrinde halkın irâde ve ihtiyar-ı zâtîleri dahi hâsıl olmayan kanuna riayet için edilen cebir Grotius ile Hobbes'in halkı mes'ut edecek en âdil hükümdar diye farz eyledikleri gerçekten âdil hükümdarları dahi nâs beyninde cebbarlar nazarıyla gösteriyor.

Senelerce müddet bütün Avrupa'yı tesirât-ı muzırre ve tazyikât-ı seyyiesi altında ezen idare ve irâdât-ı istibdad-kârâneye nihayet vermek lüzumu artık seyyiât-ı zamaneye takat götüremeyen insanların efkâr-ı umûmiyesinde vücut bulmağa başladığı zaman nice efkâr-ı vâsia ve tedkikât-ı amîka erbâbının mebâhis-i dûrâ-dûr gide gide medeniyetin kavânîn-i tabiiye ve ibtidâiyesine kadar varmış olması ve insanların ilk devr-i hürriyetinin teceddüdünden ibaret demek olan ezmine-i cedide için yine ezmine-i ibtidâiyenin kavânîn-i esasiyesi tarzında yani hükm-i umûmînin hülâsasından ibaret kanunlar vazından başka çare bulunamaması hakikaten istigrap edilecek bir keyfiyettir. Zira bu tedkikâtta görülüyor ki insanoğlu fikir cihetiyle ilim cihetiyle sanayi cihetiyle ilk derecesine nisbeten pek çok terakkî eylemiş ise de terakkiyât-ı vakıası kendisini henüz kavânîn-i tabiatın haricine çıkarmak derecesine varmamıştır. İhtimâl ki bu dereceye vardırabilmeğe yine kanun-ı tabiatın dahi müsâadesi yoktur. Ancak şimdiki hâlde tahkikini gördüğümüz şey cemiyetin ilk kanun-ı esasîsi ne hâlde ne suretle takannün etmiş olması lâzım geliyor ise şu son hâlde dahi yine o suretle yani kanunların bir hükm-i umûmî olması için yine ittifak ve rey ve rızâ-yı umûmî ile takannün etmesi suretine müracaat olunur.

Vakıa cemiyet-i beşeriyenin şimdiki vüsat-ı fevkaladesine nazaran efrâd-ı cemiyeti bir araya toplayıp cümlesinin hükm-i umûmîsi ne olacak ise ondan bir kanun yapmak akıllara sığmayacak bir keyfiyet gibi görünür ise de kanun denilen şeyin her hâlde hüküm veya *kabul-i umûmîden başka hiç bir şey olamayacağı* tahakkuk etmesi üzerine milyonlarca ahalinin hüküm veya kabul-ı umûmîsini istihsal için behemahâl bir yol bulmak lâzım gelmiş ve o da heyet-i mebûsân-ı millet tarzında bulunmuştur.

Şöyle ki: İnsanlar için alelumûm matlup olan hürriyet-i kâmile âleminde bir adamın kendi verdiği hükme yine kendisinin tâbi olması mugayir-i hürriyet olmadığı gibi kendi tarafından vekil olarak irâe eyleyeceği adamın verdiği hükme tabiyet dahi vekâlet ile asaletin hükümleri hakikatte bir olacağı cihetle yine mugayir-i hürriyet görülemez ve görülememiştir. Şahs-ı vâhidin yine şahs-ı vâhit için vekil olması ve eşhâs-ı kesireye vekil olamaması hakkında hiç bir kanun-ı tabiî bulunmayıp bir vekil kendi vekâletini kabul eyleyen binlerce müvekkillere vekâlet eyleyebileceğinden cemiyet-i medeniye kaç milyon ahrar-ı mükellefeden ibaret ise bunların fırka fırka ve fevç fevç intihap ve irâe eyleyecekleri vekil ve mebûsların heyet-i umûmiyesine milletin heyet-i umûmiyesidir nazarıyla bakmak her hâlde muvafık-ı mantık ve tabiattır.

Keteb-i siyasiyede işbu intihab-ı mebûsîn kaidesinin esasına hiç bir kimse itiraz edemeyip bunun yalnız suret-i icrâsı kaziyesi

mesâil ve mübâhasât-ı şedideyi istilzam eylemiştir. Bu mübâhasâtın netice-i gayesi iki bahs-i müstakile müncerr olmuştur ki bunun birincisi vaz-ı kanun hususunda rey verecek olan vekil ve mebûsları halkın doğrudan doğruya intihap etmesi ve diğeri ise vaz-ı kanun maddesi öyle ârâ-yı âdiye erbâbının yapacağı iş olmayıp evvelden kanun-şinas bulunmak birinci derecede lâzım olduğundan ve kanun-şinas olan adamlar ise âmmeye malum olmayıp havâsın malumları olacağından halk evvel-emirde kendilerince vüsûk ve itimât erbâbını intihap edip bunların dahi asıl mebûs vekilleri intihaba memur edilmesi bahisleridir. Bu iki bahsin hangisi diğerine nisbetle eslem olacağını tayin müşkildir. Zira birinci suret-i hürriyet-i mutlaka-ı umûmiyeye daha muvafık olur ise de ol suretle halkın intihap edeceği mebûslar meyanında meselâ müddet-i ömründe usûl-i hükûmeti düşünmemiş bir çiftçinin bulunması dahi muhtemeldir ki o adamın kanun meselelerince reyinden istifade olunamaz. İkinci surette ise kanun-şinas mebûsların intihap olunabilmesi daha ziyade ihtimâle karîb ise de halkın teban hâiz oldukları bir haktan doğrudan doğruya istifade edememeleri gibi hürriyet-i kâmileye nev-ummâ mugayeret vardır. Eğer bu suret dahi bir kere rey-i umûmiye konulup da eğer halk ikinci derecedeki intihaba rızâ gösterir ise ol sureti taknîn etmek vakıa hürriyet-i kâmileye de mugayir görülmez. Zira demek olur ki halk kendi hakk-ı intihabını yine kendi rızâsıyla bir vekile terk eylemiştir.

Elhâsıl her ne suretle intihap edilirse edilsin bir milletin birkaç yüz mebûsu bir yerde içtimâ ile onların hükm-i umûmîsi ve hükümdarın hükm-i hususîsi içtimâından hâsıl olan kanun evlâd-ı beşeri hürriyet-i tâmmelerini bi't-temin idare edebilecek kavânîn-i medeniye ve mukavele-i içtimâiye olmak üzere kabul edilmek her millet-i mütecedide ve mütemeddinenin mebnâ-yı inkılâbı olmuştur. Heyet-i milletin hükm-i umûmîsi ile hükümdarın hükm-i hususîsi bir kanunda içtimâ eylemek taben ve siyaseten lâzımdır. Zira evvel-emirde hükümdar dahi o milletin hem de en mühim bir ferdi olduğundan kendi hürriyet-i ferdiye ve şahsiyesi icâbınca kanun hakkında reyini vermek birinci salâhiyetidir. Saniyen rey-i umûmîden mütevellit olacak bir kanun icrâsını hükümdara cebretmek cümle indinde mukaddes olan hürriyete münafî bir cebbarlık ve cümle indinde mültezim olan ittihada mugayir bir iftirak olup bir de hükümdar kendi şahsından mâ-adâ o zamana kadar rey ve emri milletin irâde-i umûmiyesine muâdil ve müsâvî bir kanun-ı mücessem olmak mevkiini ihraz eylemiş bulunduğundan bir heyet-i milletin hükmüyle bir hükümdarın irâdesi arasındaki itidâl ve tevâzüne dahi mugayir olur. Hele bir kerede işi suret-i evveliye ve ibtidâiyesine tatbik edelim. Esasta efrâdın hükm-i umûmîsinden ibaret bulunan kanunu familyanın makam-ı hükûmetinde bulunan peder efrâda ihtar ve irâe edecek değil mi idi? Eğer peder hükümdar-ı kanunu olmak üzere riayet edilecek ahkâmda kendi hükmünü dahi ârâ-yı umûmiyeye karıştırıp ârâ-yı umûmiyeyi kendi hükmüyle tasdik ve teyit etmeyecek olur ise familyanın babası ve hâkimi değil bilâkis sagîrü's-sinn mahdumu ve hatta mahkûmu oluruz ki bu da hiç bir vakitte ve hiç bir yerde muvafık-ı mantık olamaz.

Hükümdarın biat ve itaat-ı umûmiyeye mazhariyetinden dolayı rey-i mahsusu heyet-i umûmiyenin ârâ-yı müşterekesine muâdil olmak kâffe-i kavânîn-i medeniyede esas ittihaz edilmiştir. Hatta tensikat-ı esasiye üzerine her nevi tedkikâtı icrâ eyleyen müdekkikler bu bahiste bir kadem daha ileriye giderek yüzlerce azâdan mürekkep heyet-i mebûsânın ukul-ı müctemiasına mukabil hükümdarı yalnız bırakmamak ve onun kuvve-i müfekkiresine muavin olmak üzere bir de senato yani heyet-i ayâna ihtiyaç görmüşlerdir ki bunun azâsı her memleketin ahvâl-i hususiyesine göre ya asıl zâdegândan veyahut hükümdarın tensîp eyleyeceği vükelâ ve ulemâ vesair müntehabâtından mürekkep olarak her bahiste hükümdarın hukuk-ı zâtiye ve mevkisini muhafaza eylemeği ol heyete vazife-i zımmet kaydetmişlerdir. Kıyas edilecek olsa kavânîn-i medeniyenin şu suret-i ahrarânede teceddüdü üzerine makam-ı hükûmette bulunan hükümdarların istiklâli devr-i istibdaddaki hükümdarların is-

tiklâlinden daha emin ve daha kuvvetli olduğu tahakkuk etmez mi? Hürriyet-perver olan bir âkil bu bâbda asla şüphe edemez. Zira idare-i ahrarânede hükümdar milletin hürriyetini kanun-ı esasî ile temin etmiş olduğu gibi millet dahi hükümdarına itaat-ı kâmileyi yine o kanun-ı esasî ile taahhüd eylemiş bulunduğundan bu hâlde ol hükümdar hürriyet-pervere itaat etmemek bütün miletin rızâ-yı umûmîsine itaat etmemek demek olur ve bu itaatsizlik nazar-ı umûmîde nefretle görülüp onun terbiyesinde heyet-i umûmiye-i millet müttehit bulunur.

İşte daire-i medeniyet dahilinde bu suret-i ahrarânede maîşet-i mes'udâne aramak emeliyle kavânîn-i esasiyenin vazını mütalaa eyleyen fikirler bizim şu fıkramızda pek mücmel ve muhtasar olarak irâe ve tayin eylediğimiz mülâhazât ve mütalaât köşelerini dönüp dolaştıktan sonra nihayet ârâ-yı umûmiye ile mevzû-yı kavânîne tabiyet bahsinde karar kılmışlar ve o karar üzerine bir heyet-i mebûsân ve bir heyet-i ayân ile bir de hükümdarı cemiyet-i medeniyenin kuvvet-i teşrîiye ve tenfîziyesi olarak tayin eylemişlerdir.

Kavânîn-i esasiye hakkında buraya kadar vermiş olduğumuz malumât-ı mücmele şeriat-ı İslâmiyenin daire-i celîlesi haricinde bulunan milel-i mütemeddinenin ilm-i hukuk diye siyaset-i milliyeye ait mebâhiste esas ittihaz eyledikleri ilmin netice-i delâleti olup hâlbuki Saltanat-ı Seniye-i Osmaniye'nin üssü'l-esas mebna-yı şeriat-ı garrâ üzerine mübtenî bulunduğu cihetle bir cemiyet-i medeniye olmak haysiyetiyle umûm-ı cemiyet-i beşeriyenin kavânîn-i esasiyesi üzerine bir nazar-ı şâmil atfeylediğimiz gibi bir de cemiât-i mütemeddine-i müslime bulunduğumuz münasebetiyle cemiyet-i mütemeddine-i İslâmiye kavânîn-i esassiyesini teşkil eyleyen şer-i şerîf-i ahmedî mukteziyâtına ihale-i nazar etmek cümle vezâifimizdendir.

Şeriat-ı İslâmiyeye dahi atf-ı nazar-ı tedkik edildiği zaman görülüyor ki cemiyet-i beşeriyeyi teşkil eyleyen efrâdın hukuk ve hürriyet-i tabiiyesi asla ihlâl edilmeksizin vezâifini tayin ve âlem-i medeniyette şeh-râh-ı saadeti irâe ve tebyîn eyleyen kanunun esası muhbir-i sâdık-ı aleyhü's-salavatü'l-islâm efendimiz hazretleri vasıta-ı celîlesiyle taraf-ı rebûbiyetten vaz olunmuş ve hükümdar bulunacak zat-ı şevket-i sematın o esas üzerine icrâ-yı ahkâm eylemeleri ve halkın dahi bir mucib-i şer-i şerîf icrâ-yı hükmeden hazret-i Padişah evvel-emire itaaat etmeleri ferman buyurulmuştur.

Bu esas-ı âdemü'l-indirâsın hürriyet-i beşeriyeyi ihlâl etmesi mutasavver bile olamaz. Zira ol suretle mevzu olan kanun-ı şerîf-i ahmedî müdekkikîn-i erbâb-ı siyasetin vaz-ı kanun için melekler derecesinde masum olması lüzumunu farz eyledikleri şahs-ı vâhidin masumiyetine dahi kıyas kabul edemeyecek bir ismet ve münezzehiyet canibinden mahza halkü'l-ilahin saadet-i maneviye ve zâtiyesi için yegâne bir tarik-i selâmet olmak üzere konulmuş ve ehl-i imân dahi onu bilâ-ikrah ve lâ-taklit imân-ı kâmil ile yani hakikat-i mes'udiyet-i maddiye ve maneviye bu kanun-ı ilahî ahkâmına tevessülde hâsıl olacağını bilerek hüsn-i kabul eylemiştir ki cemiyet-i beşeriye için kavânîn-i esasiye-i ahrarâne taharrî eyleyen hükemânın hakikaten arayıp arayıp da ta etrafında dolaşmağa kadar takrîp eyledikleri hâlde bulamadıkları kanun-ı esasîsinin ruhu işte bu şeriat-ı garrâ-yı cihan-ârâdır.

Bu kanun kudsiyet-nümûn benî beşer için hürriyet ve müsâvât ve adâleti gerçekten temin eyleyecek nice ahkâm-ı celîle ile mâl-a-mâl ve meşhûndur ki zamanına göre her nerede buna tevessül edilmiş ise mütevessillerinin üç alâ-yı saadete vâsıl olmuş bulundukları berâhin-i tarihiye ile müberhendir. Zira kendi hükmü altında bulunan hükümdarân için istibdat ve tecebbür ve tahakküm işbu kanun-ı ilahînin birinci menfûru olduğu gibi hükümdar-ı meşrûa-ı adem-i itaat ve inkıyâd dahi bi'l-külliye merdûdu olup hükümdardan ednâ-yı efrâd-ı ahaliye varıncaya kadar herkesin gerek hukukunu ve gerek vazifesini ayrı ayrı tayin etmiş ve tayin olunan hukuk ve vezâifinin gayesinde ise daima mes'udiyet-i beşeriye netice-i celîlesi gözetilmiştir.

Makam-ı hilâfette bulunacak imâmü'l-müslimînin cemaat indinde mutâ olması ülü'l-emre itaat farîzasıyla mefrûz olup bu

farîzaya riayet etmeyenler ta'zîr görürler. Buna mukabil hâlika isyan hâlinde mahlûka adem-i itaat dahi kaydedilmiştir ki hâlikten murat emr-i hâlik teâlî ve takaddüs olacağı bedihîdir. Evâmir-i ilahiyenin bir kanun-ı hakikî olduğu nazar-ı dikkate alınır ise medeniyet-i İslâmiye esasında dahi hiç bir cebbarın kendi emr ü nehy-i cebbarânesini tervîç etmesi câiz olmayıp daima hükm-i kanunu yani muradü'l-ilahî emr ü nehyetmekle mükellefiyet vardır ki buna lisan-ı şer'ide "emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker" diye tabir olunmuştur. Marufu emir yani kanun-ı ilahîde münderiç olan evâmiri tebliğ ve münkeri nehy dahi yine kanun ilahî hükmünce yasak olanları tebliğ demek olduğu şerh ve izahtan varestedir. İmdi her hâlde emr ü nehy kanun-ı ilahîye menut olduğu ve evâmir ve nevâhî-yi ilahiye ise herkes nezdinde bilâ-ikrah ve ez-can u dil imân-ı kâmil ile makbul bulunduğu hâlde artık hürriyet-i beşeriyenin bu tarik-i beşeriyede izâası gibi bir vehim ve hayale meydan mı kalır?

Şer-i şerîf-i ahmedî hatime-i şerâyi-i mürselîn olup hükmünün ila-maşaallah devamı için dahi iktiza eden kavâid-i esasiye bunda "tagayyür-i ezmân ile tagayyür-i ahkâm" kaide-i külliyesi tarzında tesis edilmiş ve ezmân ve emkeneye göre yeniden vaz veya ta'dîli lâzım gelen ahkâm için kıyas-ı fukahâ ve icmâ-yı ümmete müracaat esası vaz olunmuştur ki ol suretle meydana konulacak kanunların elbette murat ve adâletu'l-laha muvafık birer hükm-i umûmî demek olacakları cihetle kavâid-i esasiye-i hürriyete nasıl muhayyer-i ukul-ı ukalâ olacak surette mutabık düşeceği malumât-ı ma'ruza-ı sâbıka ile müstebân olur. Zira ta'dîl-i ahkâm için kıyas edecek fukahâ ve içtimâ eyleyecek olan ümmet aynıyla hükm-i umûmîden ibaret olan kanunları vaz eylemek tarzında olan mebûsân ve ayân gibi içtimâât-ı umûmiyenin mukabil-i şerîsidir. Şeriatla idare olunmayan memleketlerde bile bir kanun ta'dîl edileceği zaman onun kavânîn-i asliye-i saireye bütün bütün mugayereti asla tecvîz edilmediği nazar-ı muhakemeye alınır ise kıyas-ı fukahâ ve icmâ-yı ümmet ile tayin olunan mesâilin de esas-ı şer-i şerîfe mugayir olamayacağı zaruretinin isabeti teslim olunur. Bi'l-cümle milel-i müslimeyi asırlarca mes'ut eyleyen kavâid-i celîle-i şeriyenin esası âyât ve ahâdis-i şerîfeden iktibas edilmiş olduğu hâlde adetleri binlere varan eimme-i fukahâ ve müçtehidîn-i kirâm efendilerimiz hazerâtı tarafından nice tedkikât ve tahkikat ve mübâhasât ve münâzarât üzerine tesis edilmiş olduklarına kemal-i ehemmiyetle dikkat lâzımdır ki şeriat-ı ilahiye haricinde idare olunan milletlerin içtimâât-ı umûmiyesinde müşahade olunan suret ve münâzaraları hiç bir vakitte bu suret-i celîle-i şeriyeye kıyas bile kabul etmez.

Cemiyât-ı mütemeddinenin ilk kavânîn-i esasiyesi muahharen ne suretlerle ihlâl edilmiş olduğunu görmek için atfeylediğimiz nazar-ı icmâl gibi bir nazar-ı icmâl dahi medeniyet-i İslâmiyenin ilk kanun-ı esasîsi demek olan şer-i şerîfe ne cihetlerle riayetsizlikler gösterilmiş olduğu kaziyesine de atfeyler isek maa't-teessüf görürüz ki her biri asrînin ilâme-i ferîdi addolunan yüzlerce müçtehidîn-i ulemâ-yı kirâm ve müdekkikîn fuhûl-ı azâm-ı ıkyâsât ve içtihadât vakıasıyla ahkâm-ı şer-i şerîfi icâbı veçhile bast ve temhît ederek yalnız medeniyet-i İslâmiye için değil medeniyet-i umûmiye-i beşeriye için bile bir mükemmel kanun heyetine koymağa sarf-ı nakdine ihtimâm eylemişler ise de hep o ismi unutulasıca fikr-i istibdat hükümdarân-ı İslâmî bu kanun-ı ilahînin de hükmü haricine çıkarmış ve binâen-ala-zalik asâr-ı ibtidâiyesinde yüzlerce milyon ahalî-yi müslimeden mürekkep yekpare bir devlet-i İslâmiye hâlinde bulunan millet-i muzzamayı bir çok mücadelât-ı dahiliye ile parça parça münkasım eyleyip kuvvet-i müctemiasını elyevm maa't-teessüf görüldüğü üzere zaaf ve iftiraka duçar eylemiştir.

Bari şu aksâmdan her biri şer-i şerîf ile kendi dairesi dahilinde hâkim olsalar idi her biri başka başka birer mamuriyet ve mes'udiyetle memâlik-i saireye yine gıptabahşa olabilirler idi. Ancak daire-i İslâmiyet haricinde bulunan halk kavânîn-i asliye-i medeniyenin emreylediği ittihadı iftiraka münkalip eyledikten sonra kendi aksâm-ı müteaddideleri meyanında dahi o kanun-ı tabiî ve esasînin iktizasına tevfik-i hareketle

hürriyet üzere idare-i umura rağbet edemeyerek daha ziyade fenalaştıkları misillü aksâm-ı kesire-i İslâmiye dahi aynıyla bu sureti alıp tevaif-i mülûkten her müstebit ahkâm-ı şer'e bedel kendi irâdât-ı cebbarânesini terviç eylemiştir. Zaten böyle olmak zarûrî değil midir? Bu afet-i iftirak ve inkısam-ı mücerret fikr-i istibdadın sevkiyle hâsıl olduktan sonra kavânîn-i asliye ve esasiyenin emreylediği intizâm-ı ahrarâneye riayet mutasavver mi olabilir? Muahharen insanların enzarı nûr-ı maarifet ve hakikatle tenevvür ederek daire-i İslâmiyet haricinde bulunan milletlerin aglebi ve belki Rusya'dan mâ-adâ kâffesi bâlâda arz olunduğu veçhile insanları hürriyet-i esasiye üzerine mevzu-ı kavânîn-i katiyeden başka hiç bir şeyin ihyâ ve mes'ut edemeyeceğini görerek o tarik-i teceddüde vâkıf olamayanları her biri tâbi olduğu idare-i müstebide altında azalıp gitmektedir.

Şurada karîîn-i kirâmın nazar-ı istigrap ve belki tessüflerini bile şu nokta üzerine davet eyleriz ki şeriat-ı celîle-i ahmediyenin menfûr gördüğü istibdat altında nice asırlar ezilen bazı memâlik-i İslâmiye muahharen Avrupa milel-i mütemeddinesinin hüküm ve istilâsı altına girdikleri zaman kendi hürriyet-i milliye ve istiklâl-i mahsusalarını kayıp eylediklerinden dolayı pek mütessif ve mütelehhif olarak asıl hürriyet-i mukaddese ve istiklâl-i akdeslerini istirdada saî ve mütehallik olacakları yerde bilâkis mahkûmiyet-i ecnebiyeden memnuniyet göstermek derecelerini bile bulmaktadırlar. Bu halk nezdinde mazallah teâlî-yi adl-i umûmî hükûmât-ı İslâmiyede bulunmayıp Avrupa hükûmâtında bulunacağı tarzında fikirler bile peyda edildiği memâlik-i müslime-i şarkıyeye seyahat eden meşhur keşşafların kitaplarında okunmaktadır. Bedihîdir ki bu yoldaki efkâr-ı mühlike yine medeniyet-i cedide erbâbının ahali-yi müslimeyi bütün bütün kendilerine raptetmek için nice külfetler ve fedakârlıklar ile vücuda getirilir. Ancak şimdiye kadar mülûk-i İslâm'dan hemen hiç birisinin henüz milletini cebbar suretiyle bir idare-i keyfiyeye tâbi olmaktan kurtarmak hakikatini görmemiş ve şer-i şerîfin işbu adâlet-i umûmiye-i hürriyet-perverânesi meydan-ı intişara çıkarıp hükmünü dahi tamim etmemiş olmalarına mukabil milel-i müteceddide ve müterakkıyenin bu hürriyet-i umûmiye bahsini çocuklara ve kadınlara varıncaya kadar telkin ve tamim eylemiş olmaları işte böyle mühim neticeler intaç eylemiştir.

Gerek tarihin haber verdiği veçhile altı yedi bin seneden beri âlem-i medeniyet üzerine hükmünün şümulü tabiî olan kavânîn-i esasiye-i medeniye ve gerek bin iki yüz seneden beri akvâm-ı müslime üzerinde cereyan-ı hükmü lâzım gelen kavânîn-i şeriye-i ilahiye hakkında buraya kadar arz eylediğimiz malumât-ı mücmele yekdiğeriyle mukabil götürülür ise görülür ki hilâfet-i celîle-i İslâmiye ile Saltanat-ı Seniye-i Osmaniye'yi cami olan ve binâenaleyh kavânîn-i şeriye ve tabiiyenin ikisinin dahi vaz eylediği esas-ı hürriyete iki cihetle riayet etmesi lâzım geldiği ve bu esaslara riayet-i kâmilede bulunduğu müddet Bohemya'dan Bahr-i Amman'a ve Fas'tan Azerbaycan'a kadar Fransa gibi on, on beş devlete ülke olabilecek bir memleket-i vesîaya kemal-i şan ve şevketle ferman-ferma olduğu hâlde nasılsa sonraları sevdâ-yı istibdat ve lâ-kaydî bu iki esasın ikisine de galebe etmesinden naşi iki cihet için dahi bir hükûmet-i istibdadiye suretini alan Devlet-i Aliye-i Osmaniye şu iki suret-i muzırrenin sadmâtı arasında hemen hemen mahvolup gitmekte iken şehriyar-ı hürriyet şiar ve hükümdar-ı faruk-ı iktidar padişahımız Sultan Gazi Abdülhamid-i Sani efendimiz hazretleri şu iki suret-i istibdadın ikisine birden nihayet verecek ve zaten kavânîn-i şeriye ve tabiiyenin her ikisi bir hükm-i hakikati tasvir ve bir maksad-ı hürriyeti taharri eylediği için böyle iki metin esas-ı şer'î ve tabiî üzerine devlet ve milletin binâ-yı teceddüdünü tesis etmek gibi bir muvaffakıyet-i azîmeye mazhar buyurulmuşlardır ki bu muvaffakıyet-i azîmenin derece-i ehemmiyeti ve buna mukabil âmme-i ibâdın borçlu oldukları teşekkürün suret ve keyfiyeti kavânîn-i esasiye-i medeniye hakkında buraya kadar vermiş olduğumuz malumât ve idare eylediğimiz efkârın muvâzene ve takdir-i ehemmiyetle meydana çıkar.

Ukul ve efkâr-ı umûmiyeye arz ve tefhimi-

ne çalıştığımız bir şey dahi ol şehriyar-ı adîmü'l-misâlin bu muvaffakıyet-ı celîleye nasıl ve ne suretle vâsıl olmuş bulundukları meselesidir. Bu suret-i muvaffakıyet sahîhan medeniyet medeniyet olalı hiç bir padişaha müyesser olmamış bulunduğunu evvelden temin eyleyebiliriz. Kaziyenin bu cihetince olan tafsilât aşağıki fıkra-ı mahsusalarında görülecek ise de hele şimdiden şu kadarcığını olsun arza mecburuz ki gerek kavânîn-i şeriye ve gerek kavânîn-i tabiiyenin hürriyet-i beşeriyeyi temin eyleyen esasları şimdiye kadar müslim ve gayr-ı müslim âdeta her hükümdar tarafından hedmedilmeğe ve onlara bedel kendi evâmir-i cebbarâneleri bir râs-ı kanun tarzında terviç olunmağa çalıştığı hâlde şevketli padişahımız Sulatan Abdülhamid Han efendimiz hazretleri makam-ı hilâfet ve saltanatın şan-ı aslîsine katiyyen tevâfuk edemeyen ve hele kendisini milletten ve milleti kendisinden ibaret bilerek ömrünü gününü ve kâffe-i iktidar ve mesaisini milletine hüsn-i hizmetle bihakkın ibka-yı nam etmek isteyen hükümdarlar için asla makbul ve memduh olamayan binâ-yı istibdadı kendi yed-i ihtiyar ve ve iktidarlarıyla ve hatta işbu istibdadı muvafık şan-ı hilâfet ve saltanat zannederek muhafazası emelinde bulunanların dahi hilâf-ı reyleriyle bâlâ-zâle yerine hilâfet ve saltanat şanına cidden şayan olan ve şeriat-ı ahmediye gibi bir kanun-ı ilahî ve kavânîn-i tabiiye gibi bir kanun-ı medenî ile temin edilen istiklâl-ı sahîh ve tamı ikame buyurmuşlardır ki ukul-ı evvelîn ve âhirine cidden hayret verecek olan şey işte bu kaziyedir.

İmdi kavânîn-i esasiye hakkında buraya kadar aldığımız malumât-ı mücmele ile Osmanlı kanun-ı esasîsi meselesini hüsn-i muhakemeye tehiye edilmiş demek olan efkârımız o künh-i kanun-ı mezkûrun keyfiyet ve suret-i vazını mübeyyen fıkrât-ı âtiyenin dahi küşadı sırası gelmiştir. (. . .)

Üçüncü Fıkra

İstanbul'da Kanun-ı Esasî Mebâhisi

Efkâr-ı umûmiye hâk-i feyz-nâkine ekilen tohum hürriyetin hiç bir fikr-i bereket-dârda feyz bulamayıp da yalnız efkâr-ı hürriyet-disâr hazret-i Abdülhamid-i Sani'de perveriş bulmuş olması ve ibtidâ-yı cülûsta neşir buyurulan hatt-ı hümâyûn-ı hazret-i padişahîyi mutazammın olan varak-ı bahtiyarın işte o tohum-ı hürriyetten tenemmüv eyleyen ilk varak-ı şevket-medar bulunması hakkında yukarıki fıkramızda vermiş olduğumuz haber pek ziyade ehemmiyete şayan bir haberdir. Cülûs-ı meymenet-i me'nûs hazret-i padişahî şeref vuku bulduğu günden bir kaç güne kadar işbu hatt-ı şerîfin tehir eylemesi evvelce dahi bi'l-münasebe ihtar olunduğu üzere bunun münderecâtı erkân-ı devlet beyninde muhtelif fîh olmasından naşi idi. Zat-ı hazret-i padişahî bu mülk ve milleti bayağı takarrüb eylediği varta-ı inkırazdan kurtarmak mutlaka bir idare-i ahrarâneye bir kanun-ı esasîye bir heyet-i mebûsâna menût ve mütevakkıf olduğu ihtar ile hatt-ı hümâyûn-ı mezkûru bunları vaat eder bir surette kaleme almağa ferman buyurdukları hâlde heyet-i erkân-ı saltanattan bir kısmın bunda bazı mertebe-i mahzurlar görerek razı olmamak istemeleri istigraba şayan görülse yeri vardır. Tahkikat-ı sahîhedendir ki cülûsundan sonra padişaha nev-câhımız efendimiz hazretleri mabeyn-i hümâyûn serkâtibi Sait Paşa'yı bir kaç defa vükelâdan bir kaç zata gönderip hatt-ı hümâyûn-ı mezkûrun ol surette kaleme alınması hakkındaki rey-i hümâyûnlarını tebliğ ve ol bâbda vükelânın dahi reylerini istifsar buyurmuşlardır.

Tensikat-ı cedideyi muzır gören erkân ile tensikat-ı mezkûreyi terviç eyleyen erkânın asıl muhakeme-i fikir ve mütalaaları yakın vakitte gelecek bir şey olup ibtidâ-yı emrde yani hatt-ı hümâyûnun kaleme alınması bâbında ise muhalefet-i efkâr o kadar imtidat etmedi. Neşrolunan surette kaleme alınan hatt-ı hümâyûnu kanun-ı esasî taraf-girânı nizamât ve tensikat-ı cedide için bir vaad-i sarih addeyledikleri gibi kanun-ı esasî hilâf-girânı dahi bunu ileride te'vil-i kabil bir vaat olmak üzere telakki ederek evvel surette yazılmasına mukavemet ve mu'ânede etmediler. Kezalik tahkikat-ı sahîhedendir ki bunların mütalaaları hatt-ı hümâyûnda (Meclis-i Umûmî) diye vaat edilen heyeti devletçe bazı zevât-ı münasebe

ve müntehabadan ibaret bir şûrâ-yı (hususî) suretinde teşkil ile bu vaadi dahi yerine getirmiş saymaktan ibaret idi.

Asıl kanun-ı esasî mebâhisi hatt-ı hümâyûn-ı mezkûrun intişarından sonra ortaya çıktı. Hem de bir surette çıktı ki söz yalnız matbuât âlemine intişar ile kalmayıp âdeta ayağa kadar düştü ve ahâd-ı nâs mahfillerine kadar indi. Bu hâlde kanun-ı esasî hilâf-girânı ile taraf-girânından ibaret olan iki kısm-ı aslî kendilerince dahi ikişer kısma inkısam eylemişler idi. Hilâf-girânın iki kısmından birisi işbu kanun-ı esasînin muhalif-i şeriat bir bid'at olmasını düşünür ve ikincisi ise bunun hilâf-ı şeriat bir bid'at olmadığını bilip şu kadar var ki onu siyaseten muzır bir şey görür idi. Taraf-girânın münkasım olduğu iki kısma gelince bunlardan birisi konstitüsyon yani kanun-ı esasî denilen şey taraf-ı devletten verilir bir şey olmayıp millet tarafından alınır bir şey olduğu için nizamât-ı esasiyesinin doğrudan doğruya millet tarafından vaz edilmesini iltizam etmiş idi. Zira o zamanlar ortada gezen havadis-i kanun-ı esasînin taraf-ı devletten tanzim olunmak üzere bulunduğunu mübeyyen idiler. Taraf-girânın ikinci kısmı ise bizim konstitüsyonumuz Avrupa konstitüsyonlarına makis olmayıp taraf-ı devletten ihsan olunmuş bir şey olduğu için nizamâtının dahi taraf-ı devletten tanzimi tabiî olduğunu bi't-teslim onunla kanaat ederler idi.

Birinci ve ikinci fıkralarımızda kavânîn-i esasiye hakkında mukaddeme yollu tarih ve hukuk alimlerinin delâleti üzerine ibtinâ-yı bast eylediğimiz malumât-ı ibtidâiye üzerine bu fıkramızda dahi şu dört fikri muhakeme etmez isek bir bahsin yalnız mukaddemesiyle bilâ-iştigal neticesini meskût-ı anhâ bırakmak gibi diğer bir mantıksızlıkta daha bulunmuş oluruz.

Evvel-emirde o zamanlar (meşrutiyet) ve (usûl-i meşveret) ve (kanun-ı esasî) vesaire bir çok nam ve elfaz ile tabir olunan kanun-ı esasînin şer'en bir bid'at-ı seyyie nazarıyla görülüp görülemeyeceğini düşünelim:

Vakıa bedihîdir ki bunda düşünecek hiç bir şey yoktur. Zira şer-i şerîf-i Muhammedî'de halifenin ve ahrar-ı sunûf-ı müslimînin ve ehl-i zimmet diye tabir olunan gayr-ı müslim halkın hâsılı hükm-i şer-i şerîf altında bulunan her sınıfın ve herkesin hukuku birer birer muayyen olup bu şerâit ise işte meşrutiyet-i idare demek olduğu besbelli meydanda bir şeydir. "Veşâvirhüm" emr-i celîli musarrah olduğu hâlde işte hükûmet-i İslâmiyenin esası usûl-i meşveret olduğu meydan-ı bedahete çıkmaktadır. Zamanın tagayyürâtına göre ahkâmın tagayyürâtı esas-ı celîle-i fıkhiyeden bir üss olup da kıyas-ı fukahâ ve icmâ-yı ümmet ve irâde-i halife ile zamanın teceddüdüne nisbeten müceddiden vaz olunacak bir hükmün bir kanun-ı mutâ olması ile işte kavânîn-i cedidenin hilâf-ı şer'i bir bid'at olmadığı tahakkuk eyliyor. "Lâ-tâate" ila âhire kaydı şer'en bir büyût-ı şürût ise işte biz de usûl-i meşrutiyet bu veçhile dahi sübût bulur. Ancak şu hakayık-ı şeriye gerek âlem-i matbuâtta ve gerek mehafil-i hususiyede mu'terizlerin nazargâh-ı muhakemesine arz olundukta cümlesi bu hakayıkı teslim ile beraber onlar istişare bâbında milel-i gayr-ı müslimeye dahi müracaatı istikrah eylemekte oldukları cihetle bihakkın yalnız şu ciheti şayan-ı mülâhaza görülmüştür.

Tevârih-i selef karıştırılacak olur ise görülür ki ahkâm-ı şer-i şerîfe tamamıyla itbâ edildiği zamanlarda ve mahallerde çünkü şeriat-ı mukaddese-i ahmediye her hükmü tamamıyla cami ve muvazzah olduğundan gayr-ı müslimlerle değil hatta mebûsân-ı müslimîn ile dahi istişareye hemen asla ihtiyaç görülmemiş olduğu gibi cebbar olan hükümdarların istibdat ve tecebbürü ahkâm-ı şeriyeyi bir tarafa bıraktırdığı zamanlarda ve mahallerde yalnız erbâb-ı istibdadın evâmir-i cebbarânesi hüküm sürdüğü cihetle yine ne müslim ve ne de gayr-ı müslimlere istişareye lüzum görülmemiştir. Ancak en küçük bir vakıası bile bir zaman gelip de millet için imtisale şayan bir senet olmak üzere nice hükm-i hafiyeden hâlî olmayan asr-ı saadet hasr-ı hazret-i peygamberîde mutlaka bin üç yüz sene sonra zuhur edecek bir mesele-i azîmenin halline medâr olmak üzere gayr-ı müslimlerle dahi istişareye bir lüzum gösterildiği keteb-i şerîfe-i sîrde mestûrdur.

Ezcümle Ebu Sefeyan henüz şeref-i İslâm

ile müşerref olmadığı bir zamanda gayet mühim bir harp meclisine girip meşverete iştirak etmek istediğinde ashâb-ı güzîn-i hazarâtı böyle bir müşriki öyle mühim bir meclise kabul buyurmamak istemeleriyle Ebu Sefeyan "Ey ma'şer-i Kureyş bin umur-ı harbiyeye vukuf cihetiyle sizin akdeminizim niçin beni meclise kabul etmiyorsunuz?" deyince aleyhü's-salavatü's-selâm efendimiz hazretleri Ebu Sefeyan'ı meclise kabul buyurup ol bâbda ashâb-ı güzîn-ı rızvanallah aleyhim ecmaîn efendilerimiz hazarâtında hâsıl olan istigraba mani ve kendilerini irşat için "Şu zatı kabulde hiç bir beis yoktur bilâkis menfaat vardır. Zira vereceği reyler muvafık ise kabul olunur değil ise red edilir." buyurmuştur. Sünen-i seniye-i peygamberîden ibaret olmakla mükellef isek düşünelim bakalım ki her heyet-i mebûsânda tarik-i istişare bundan başka bir şey midir? Müşavirîn-i gayr-ı müslimîn değil hatta müşavirînin müslimînin bile verecekleri reyler tamamıyla kabul olunmak taben ve mantıken usûl-i istişare hilâfına olup rey-i sevap hangisi ise mutlaka ekseriyetle onun şayan-ı kabul görüneceği bedihîdir. Bu ise zamanımızda kanun-ı esasî ve usûl-i meşveret hakkında tamamıyla imtisale şayan bir kaziye-i celîledir.

Kezalik keteb-i şerîfe-i sîrde mestûrdur ki ibtidâ-yı İslâm'da bir şehrin etrafına hendek hafriyle onu hücum-ı a'dâdan muhafaza sureti indü'l-Arap malum olmayıp hendek vakıa-yı harbiyesinde düşmanın külliyetinden dolayı çare düşünülmeğe başlandıktan şu meclis-i istişareye millet-i Yehûd'dan olup İslâm'ın saye-i adl ü refetinde müstezil olan bazı kimseler dahi ithal edilmiş ve şehrin etrafına hendek hafri bunlar tarafından rey ve canib-i sâmî-yi hazret-i peygamberîden sevap görülerek kabul buyurulmasıyla hendeğin hafrine cümlece bi'l-müsaraa matlub-ı hâsıl edilmiştir. İşte bu senet-i seniye-i hazret-i peygamberî dahi gayr-ı müslim olan zimmîlerden de istişarenin meşru-ı ittihaz edilebileceğini isbata kâfi sünen-i seniyeden ma'dut bulunmuştur.

"Eğer bilmez iseniz ehl-i zükûrdan sorunuz" hükm-i şerîfini havi olan ayet-i celîle-i Kuraniyenin mefhûm-ı sâmîsinde ehl-i zükûrdan murat sorulacak olan o şey ile iştigal demek olacağı ve binâenalyh her şeyi erbâbından sormak meşru olduğu gibi bir tevcihe göre ehl-i kitap yani Yehud ve Nasara dahi ehl-i zikrden ma'dut olduğu cihetle mevad-ı müşkilenin onlardan da sorulmasında bir beis olmadığı işbu hükm-i celîl-i Kuranî ile de istidlâl olunabilir.

Hâsılı üssü'l-esası hikmet üzerine mebnî olmak şöyle dursun belki hikmetin de üssü'l-esası kendisinden ibaret bulunan şer-i şerîf-i Muhammedî bu suret-i selâmetin hilâfına olmadıktan başka hatta bir devletin temeli hürriyet üzerine ibtina eylemek ve bir kanun-ı muayyen ve lâ-yetegayyer ile idare olunmak suretini emir dahi eylediğinden bahsin bundan ziyade tafsiline ihtiyaç görülemez. Kanun-ı esasîye bu suretle muhalefet eden zevâtın en ileriye gidenlerinden birisiyle âcizâne bir bahse girişildikte şu hakayık-ı maruza vesair istitâat-ı âcizânenin kifayet edebildiği şeyler kendisine arz olunup yürütülen muhakemâtında müşarünileyh der-miyân eylediği berâhînin zaafiyetleri sabit olmakla nihayet "Bu işte hâl-i ihtiyarda mıyız? Yoksa hâl-i ıztırarda mıyız evvel-emirde burasının tayini lâzım gelir. Eğer hâl-i ihtiyarîde isek bu kanun-ı esasîyi niçin yapalım? Yok hâl-i ıztırarda isek yalnız bu kadarını değil daha ziyadesini de vermeğe şer'en zarûrî mümanaat olamaz. Malumunuzdur ki şer'en hâl-i ıztırar demek düşman kılıcını gerdanımıza dayayıp da eğer bunu kabul etmez iseniz sizi katlederiz demek derecesinde bir zarurettir." demiş idi. Buna mukabil taraf-ı âcizânemden arz olunan cevapta evvel-emirde seyyiât-ı zaman kendilerine bir vech-i müfredat arz olunarak "İşte efendim bunların cümlesi hilâf-ı şer-i şerîf değil midir? Bu seyyiât devam eder ise Devlet-i Aliye ve ondan sonra tekmil milllet-i İslâmiye için mahvolmak mukarrer değil midir? Bu hâlde farz edelim ki meşru olunduğuna inandığınız değil ise insafınızın şüphesi kalmayan kanun-ı esasî gayr-ı meşru imiş. İşte zamanın bizim için kılıcını boğazımıza dayamış olan düşmanı şu seyyiâttır. Binâenaleyh seyyiât-ı zamaneye mukabil bendeniz kendimizi hâl-i ıztırarda görmekteyim. Bundan da kat'a nazar-ı

ahvâl-i siyasiyemize ve devletlerle olan muamele-i diplomatikiyemize siz dahi en ziyade vâkıf olanlardansınız görüyorsunuz ki bütün devletler böyle bir ciddî ıslâhâtı bize cebren ve kahren yaptırmak için ittifak üzeredirler. Eğer kılıcı ta gerdanımıza dayamalarına kadar sebat edecek olur iseniz o hâlde ıslâhât-ı mezkûreyi vermekle gerdanımızı kurtarabilir miyiz? Binâenaleyh milletimizi dinimizi devletimizi seviyor isek şu hâlimize dahi kendimizi hâl-ı ıztırarda görmeliyiz ne kadar tedennî etmiş olsak kavânîn-i esasiye-i ahrarâne bizi terfi edebilir" dedim. Erbâb-ı insaftan imişler ki şu maruzât-ı âcizâneyi kabul ve tasdik buyurdular.[1]

Kanun-ı esasîyi hilâf-ı şer-i şerîf gördükleri için tasvip etmeyenlerden yalnız mübahese ile iştigâl eylemeyip de ol bâbda efkâr-ı nâsı ihlâle dahi çalışan bazı ulemâ şu harekât-ı muzırrelerinden men edilmek için muvakkaten bahr-i sefid-i cezirelerine teb'îd edilmişlerdir bunlar hakkında neşrolunan [12] ilân-ı resmîlerde suret-i hareketleri gayet şiddetli bir lisan ile tabir olunmuş ise de kanun-ı esasîsinin henüz tayin ve tahakkuk etmemiş olduğu bir zamanda bunun hilâf-girânına hain nazarıyla bakmağa lüzum görülemeyeceğinden ilânât-ı mezkûrede istimâl olunan lisan-ı şiddeti fevkalade bir hâl gibi telakki edeceklerini kariîn-i kirâm-ı hazerâtının mürüvvetlerinden bekleriz. Hatta heyet-i ulemâ-yı kirâm bunların tebâ'üdünden dolayı teşekkürâtı havi huzur-ı hümâyûna takdim olunan arizaların [13] rûşu dahi elyevm erbâb-ı mürüvveti onlar bir nazar-ı ta'dîl ile kıraata teşvik eyler diye itikat eyleriz. Bunlar tarih sahifesinde dahi bâlâda arz olunan suretiyle iskât edildikten sonra nevbet-i kelâm kanun-ı esasîyi siyaseten muzır görenlere gelir. Kanun-ı esasî evvelâ hukuk-ı hazret-i padişahîyi tahdit eyler imiş saniyen daha nice nice mahâzîri müstelzim imiş.

Daha nice nice mahâzîri müstelzim olmak o kadar müphem bir lakırdıdır ki "nice nice "diye taht-ı ibhamda bırakılan şeyler ortaya konulmadıktan sonra bahse şayan hiç bir değerleri olamaz. Bir kanun-ı esasînin hukuk-ı hazret-i padişahîyi tahdit edeceği kaziyesine gelince müdekkikîn-i erbâb-ı siyaset buna âdeta istigrap ederler. "Hukuk-ı padişahî" lafzıyla tabir olunan hukuk eğer devlet ve millet için muzır şeyler ise onları makam-ı celîl-i padişahide bulunan zat-ı şerîfin kendisi dahi kabul etmemek tabiîdir. Zira zat-ı hümâyûnlarının şaşaa-ı şevketi devlet ve milletin mes'udiyet ve terakkîsi ile derece-i kemale vusûl olacağı der-kâr olup bunlar için muzır olan cebr-i istibdad-kârâne ise mihr-i münir-i şevketini sehab-ı tedennî ve tehir ile setr eder ve mazallah teâlî ol suret-i cebbarânenin devamıyla bütün münhasif eylemek dahi pek müstebit değildir. Hukuk-ı hazret-i padişahî devlet ve millet için nâfi iseler çünkü kanun-ı esasiden maksad-ı aslî def-i mazarrât ve cem-i menâfi olacağı cihetle hukuk-ı mezkûrenin kâffesi kanun-ı esasîye derç olunduktan sonra hukuk-ı padişahî tahdit edilmiş olmaz teyit ve temin edilmiş olur. Bu mebâhisin ispatı evvelden geçtiği için tekrarına hacet göremeyiz. Yalnız şunu ilâve edelim ki bir hükümdar kendi menfaat-ı mahsusasını milletin menfaat-ı umûmiyesinde arayıp bulacak kadar hamiyetli olur ise hükümdar hürriyet-i şiarımız şevketli Gazi Abdülhamid-i Sani efendimiz hazretleri gibi o hükümdar kanun-ı esasîyi kendisi ister. Böyle olmayıp da o hükümdar kendisi yalnız milletin değil hatta nev-i beşerin dahi haricinde ve rübûbiyete karîb bir mevki tecebbür ve tekebbürde bulur ise firdevs-i aşiyan Abdülaziz Han gibi kanun-ı esasî vermek şöyle dursun hürriyet lafzını kelime-i küfür gibi telakki ederek onu takdis ile telaffuza çalışanları da mahvetmeğe çalışıyor.

Menâfi-i mahsusası menâfi-i umûmiye-i milletle müttehit bulunan bir padişahla bir de kendi hevesât-ı cebbarânesi münhemik olan müstebit hakkında sa'dî-yi kâmil ve hekimin şu güftesini sem-i kabul ile dinler isek yine matlubumuz olan hakikate vâsıl olmuş oluruz.

1 Sad-hezarân-ı teessüf ki muahharen hâl-i ıztırar-ı vukuâtı yalnız kelimeden görenler için değil gelip kılıcını boğazımıza koyduktan sonra da göremeyecek olanlar için bile kendisini göstermiştir. Eğer bizim gördüğümüz hâl-i ıztırar bizden daha on sene mukaddem görülmüş olsa idi elbette pek büyük bir menfaât husûle gelir idi. Şu mukayese ikinci sene-i cülûsa mahsus olan kısımda izah olunacaktır.

* * *

İşte bir memlekette yaşamak ve cümleten Osmanlı bulunmak hesabıyla dost-dârımız olmaları lâzım gelen ve vaktiyle dost-dâr oldukları tarihçe müspet olduğu kısm-ı evvelimizin mukaddeme-i evvelâsında gösterilen Rumeli ahalisinin muahharen düşman-ı zorâver görünmeleri bir devr-i istibdadda hâsıl olarak yine o devirde baş göstermiş beliye-i uzmâdır ki sonradan ele aldığımız bunca ıslâhât dahi bu fenalığı ıslâh için geç kalmıştır.

Zaten tabiat-ı maslahatın ilzam ve iskât ederek matlubu hâsıl eylemiş olduğu kanun-ı esasî taraf-girânına gelir. Bunların münkasım oldukları iki kısımdan birincisi evvelce dahi haber vermiş olduğumuz veçhile "kanun-ı esasîyi bir devlet vermez onu millet alır" davasında bulunan efkâr-ı müfrita erbâbıdır. Bir ecnebi lisanına ve Avrupa tarihiyle umur-ı siyasiyesine vâkıf olanlar bilirler ki bunların esas fikirleri Fransızca ol bâbda darb-ı mesel hükmünü almış olan lakırdının aynen tercümesi demektir. Muharrir-i âcizin müddet-i menfiyet-i hengâmında edilen teşvik üzerine bina ve tanzimine başlanılan bir mektebin ikmali için Rodos'a ikinci defa olarak ihtiyarımla vuku-ı azîmetimde efkâr-ı müfrita erbâbının şu davası gerek âlem-i matbuâtında ve gerek mehafil-i hususiyede meydan-ı intişar ve mübahaseye konulması üzerine çünkü âcizleri dahi o zamana kadar kanun-ı esasî taraf-girânından bulunmuş olduğum cihetle kardeşim Cevdet meselenin şu cihetinde benim efkârım neden ibaret olduğunu istifsar ve istizah eylemiş idi. Ona cevaben 28 Ramazan sene 293 tarihiyle yazdığım ve *İttihad* gazetesinin 80 numaralı ve 13 Şevval sene 293 tarihli nüshasına derç ettirdiğim mektub-ı mahsus-ı âcizânem efkâr-ı müfrita erbâbının nizamât-ı esasiye taraf-ı milletten tanzim olunması lüzumuna dair der-miyân eyledikleri mebâhis için cevap kâfi olduğu cihetle mektubun aynen bir suretini [14] rakamıyla bu kısmın âsâr-ı mütemmimesi cihetine derç etmeği lâzım gördüm.

Maahaza burada mektub-ı mezkûr mündericâtı üzerine şu kadarcık izahat ilâve eder tarafında kanun-ı esasî denilen berât-ı necât-ı hürriyet devletler tarafından verilmeyip milletler tarafından alınmış ise de bu suret yalnız Avrupa'da değil bütün dünyada cidden ve hakikaten çevketli Abdülhamid-i sani efendimiz hazretleri gibi hürriyet-perver bir padişah daha gelmemiş olmasından başka hiç bir şeyden neşet etmemiştir. Avrupa hükümdarları meyanında bir çoklarının müverrih-i mahsusları olup bi'l-emr mahsus onlara yazdıkları tarihler ile bir de zat-ı şevket-simât hazret-i Abdülhamid-i Sani'nin bairâde-i seniye kullarına yazdıkları şu tarih-i muvâzene olunur ve onlar tarihlerinde fikr-i istibdat ve tecebbür ne kadar iltizam edilmiş olmasına mukabil bir de bu tarihte fikr-i istibdadın reddi için sarf edilen kuvvetin hürriyet-i umûmiye-i beşeriyeyi iltizam tarikinde dahi aynıyla sarf edilmiş olduğuna dikkat buyurulur ise padişahlar ve hükümdarlar içinde hazret-i Abdülhamid-i hürriyet-pervenin mevki-i müstesnâ-yı alü'l-alî her nazarda derhâl taayyün eder. Çünkü bu tarihte bâirâde-i seniye tayin olunan suret-i ahrarâneden başka hiç bir şeye tatbik-i hareket etmediğimi dünya ve ahirette âlemin ve rabbü'l-âlemin huzurunda arz ve ityan etmekten asla çekinmem.

Bunca akran ve emsal meyanında şöyle bir tarihi kaleme almak için intihap buyurulmuş olmaklığım bu bende-i ahkar için pek büyük bir şeref ve imtiyaz olduğunu takdir eylemiş isem de zaten medâr-ı intihab-ı rüçhan olarak malik olduğum bir şey var ise o da zemmin doğruluğundan başka hiç bir şey olamayacağından şu doğruluğu muhafazaya bir mecburiyet-i sahîhe ile mecburum. Bu davam ise henüz bu tarihi yazmağa memur olmadığım ve hatta bir gün olup da böyle bir memuriyete intihap olunmak şerefine nailiyetimi dahi hatır ve hayalden bile geçirmediğim bir zamanda ve bâ-husûs henüz kanun-ı esasînin de neşrolunmamış olduğu bir vakitte hülâsa-ı efkârım olmak üzere yazdığım mektupta "Madem ki kanun-ı esasîmiz taraf-ı devletten bir inayet-i mahsusa olmak üzere ihsan buyuruluyor bunun nizamâtının da tanzimini o taraftan beklemek lâzımdır

edilemeyiz." sözünü kendim gibi kanun-ı esasî taraftarlarına söyleyerek hatta o zamana kadar bunlar iki kısma münkasım olmayıp cism-i vahitten ibaret olarak fikirleri dahi kanun-ı mezkûru bütün bütün millî bir kanun suretine koymağa tercih eylediği hâlde bu ittihadı efkâr-ı âcizânemle ikiye taksim etmiş olmaklığım ile sabittir ki artık bu günkü günde şu fikrimin riyaya ve müdaheneye hamledilmesine asla imkân olamaz.

Ebu'l-ahrar şevketli efendimiz hazretleri zat-ı hümâyûn-ı mülukânelerini bir padişah-ı müstebit yerine koyarak ihsan-gerdeleri olan kanun-ı esasîyi vermek için kendilerinde hiç bir mecburiyet görmemişler idi ki hatta onun kavânîn-i müteferriasını tanzim etmesini dahi bu mecburiyeti gösterenlere havale etsinler. Cümlemiz hür değil miyiz? Ahrarâne düşünelim. Efkâr-ı müfrita erbâbının işbu tanzim-i kavânîn-i esasiye hakkını da millet için istihsal mübaheselerinde hakları nasıl teslim olunabilir ki inkılâb-ı mes'udumuzun vukuu gecesinde milletin haberi bile olmayıp onu heyet-i erkân-ı devlet ika eylemiş idi. Sabahla beraber atılan toplar keyfiyet-i tahavvülü âleme ilân eyledikleri zaman halk bunun ne olduğunu birbirinden sual eylemişler idi. Vakıa efkâr-ı umûmiyenin bu keyfiyeti derhâl tasvip etmek gibi gösterdikleri hürriyet-perverliği dahi takdir etmemek kadir-şinaslıktır. Ancak ispat etmek istediğimiz şey bu değildir. Madem ki bu inkılâp heyet-i devletçe hem de cihanı hayrette bırakacak bir suret-i asayiş-perverî ile vukua geldi. Nizamât-ı esasiyesinin tanzimi davasında efkâr-ı müfrita erbâbının haksız olduklarını arz ve ityan eylemek istiyoruz. Bundan sonra şunu da muhakeme-i umûmiyeye arz etmek istiyoruz ki Abdülaziz Han hazretlerinin feragatleriyle Sultan Murat Han Hazretlerinin devr-i saltanatları hulûl eylediği zaman heyet-i erkân-ı devletçe edilen istişarelere dahi maksad-ı aslîyi istihsal edemeyerek artık kanun-ı esasîden bütün bütün ümitler kesilmiş idi. Zat-ı şahânelerinin bir padişah-ı müstebit yerine koymadıklarını haber verdiğimiz Sultan Abdülhamid Han efendimiz hazretleri ise cülûs-ı hümâyûnlarıyla beraber kendilerini hürriyet-cû olan milletin heyet-i umûmiyesine bedel bir mevki-i mahsus ve muayyene koyarak o hâlde kanun-ı esasîyi hem talep hem de emir buyurmakta yani "Madem ki ben milletimdenim milletim namına devletimden bir kanun-ı esasî isterim. Ve madem ki bu devletin reis ve padişahıyım milletim namına istediğim şeyin itâsını da emrederim." hükmünü her hâl ü kâr ile tekrar etmekte idiler.

Bu nokta hem pek mühim ve hem de tarihte ve kitab-ı siyasiyede emsali nâ-mevcut bir nokta olduğu için karilerimizin efkârını bu nokta üzerinde biraz işgal ve it'âb etmek isteriz. Sultan Hamid hürriyet-meab efendimiz hazretlerinin zat-ı hümâyûnlarını hürriyet-cû olan milletin heyet-i umûmiyesine bedel bir mevki-i mahsusa koyduklarını arz eyledik. Düşünülmelidir ki bu hâlde tekmil millet kendilerinden ibaret imiş suretiyle bir kanun-ı esasî istiyorlar idi. Kimden istedikleri derhâl varid-i hatır olur. Öyle değil mi? Devr-i Sultan Murat Han'ı da kanun-ı esasî ümitlerini kat eyleyen taraftan. Ondan sonra kanun-ı esasîyi emir buyururlar idi dedik. Çünkü zat-ı şahâneleri kendilerini milletin heyet-i umûmiyesine bedel-i talep sıfatıyla meydana koyduktan sonra bir de makam-ı saltanat ve hilâfetin sahibi olmak sıfat-ı celîlesini hâiz oldukları cihetle millet namına istedikleri hürriyet ve kanun-ı esasîyi devlet namına dahi kabul ve emrediyorlardı. Binâen-ala-zalik bu işi Fransa ve memâlik-i sairede kavânîn-i esasiyenin suret-i istihsali ve tanzimine kıyas ve tatbik etmekte efkâr-ı müfrita erbâbının hakları olamaz. Kavânîn-i esasiye-i mezkûrenin tanzimini yine erkân-ı devletçe bir mesele olmak üzere oraya havale etmek bâbında zat-ı kudsiyet-i simât hazret-i hilâfet-penahînin gösterdikleri eser-i zekâ ve fetaneti bi't-takdis o suretle vücuda getirilecek olan kanun-ı esasîye intizar etmek umûm için bir vazife olur.

Her meselenin içinde ihtilâf ve tesadüm-i efkâr o meselenin hakayık-ı dakikasına kadar kaffe-i gavâmızının meydana çıkarılacağını kâfil olur ise kanun-ı esasînin vaz'ı için en sonraya kalan efkâr-ı mutedile erbâbından dahi bir kısmının bunu siyaseten muzır görenler ve bir kısmının dahi siyaseten mü-

fid ve lâzım addedenlerden mürekkep olması bu muhsinâtı da cem eylemiştir. İmdi her hâlde taraf-ı şahâneden edilen ihtarât üzerine keyfiyet heyet-i vükelâya havale olundukta ol bâbda evveli sınıf olana kadar zevâttan ve yine mertebe ile mütekabil bulunan ulemâ-yı kirâmdan mürekkep akdolunan bir iki mecliste mücerred-i efkâr-ı mehâsin-disâr hümâyûnda olan vüsat-ı ahrarâneyi mecalis-i mezkûrenin temyiz ve takdir edememiş olmalarına mebnî bulunmalıdır ki kanun-ı esasînin her hükmüyle bir kanun-ı esasî olarak akdi lüzumunu hükmeylemekte azânın ekseriyeti ziyadesiyle tereddüt eyleyerek encamkâr Eylül'ün on dördüncü ve Ramazan'ın sekizinci çarşamba günü akdolunan mecalis-i umûmîde bu defaki ıslâhâtın dahi Mahmut Nedim Paşa'nın zamanında ihlâl edilen vilayet nizamnâmesinin yeniden ıslâh ve tecdidiyle sair bazı icrâât-ı nafianın ilâvesinden ve bunların süferâ-yı düvel-i müfehhimeye dahi cidden vaat ve temin olunmasından ibaret bırakılmasına yani bu defaki fırsatın dahi bu suretle geçiştirilmesine ekseriyet-ârâ ile karar verilip keyfiyet Sadrazam Mahmut Rüştü Paşa tarafından hâk-pâ-yı şahâneye bi't-tezkere-i mahsusa arz olunmuş idi. Fakat efkâr ve âmâl-i hümâyûn behemahâl hürriyet ve kanun-ı esasî cihetinde olmakla bu tezkere üzerine 11 Ramazan tarihiyle yazılan irâde-i seniyede vilâyât için dahi bir takım ıslâhâtı tecdiden yapmak matlup ve mültezim olmakla beraber bu ıslâhâtın dahi üssü'l-esası mesûliyet-i vükelâyı da tayin edecek bir kanun-ı esasî ve tanzimât-ı cedide vaz'ı kaziyesi olduğu "merkez-i hükûmet-i seniyede bir meclis-i umûmînin teşkiliyle bunun vezâif-i dahiliyesi ve idare-i umûmiye-i devlet için vaz olunacak nizamât-ı cedideye ve hususen vükelâ ve memurîn için ittihazı matlup olan kaide-i mesûliyete dair mükemmel bir kanun-ı esasî tanzim olunmak lâzım geleceğinden işbu kavânîn-i cedideyi ahkâm-ı mukaddese-i şer-i şerîf ile tatbik ve telife muktedir ulemâdan vesair düvel-i mütemeddinenin idare-i umûmiyelerince mer'î olan kavâidin hangileri nafi ve ahlâk ve adât-ı memlekete muvafık ve şeren kabul ve ihtiyarı mazarrât ve vehametten salim ise onları temyiz ve tayine muktedir ve itimâd-ı umûmiye mazhar memurîn-i mülkiyeden mürekkep olmak üzere bir komisyon teşkiliyle onun marifetiyle kaleme alınacak kanun-ı esasî layihası meclis-i vükelâda dahi tedkik olunarak neticesinin kezalik istizan edilmesi müteallik buyurulan irâde-i seniye-i tacdârî mantûk-ı münifindendir" ibaresiyle heyet-i vükelâ-yı fahame tebliğ olunmuş ve şu irâde-i seniye üzerine meclis-i mahsus akdiyle Midhat Paşa riyaseti altında olarak yirmi kadar erbâb-ı vukuftan mürekkep bir komisyon-ı mahsus akdolunarak kanun-ı esasîyi müzakere etmesine karar verildi.

Gerek meclis-i resmiye ve mehafil-i hususiyede ve gerek matbuât âleminde işbu kanun-ı esasî bahisleri bir suret-i garibede müzakere olunur idi ki buna şaşmamak elden gelmez. Diyebiliriz ki bahislerin onda sekizi kavânîn-i esasiye hakikatinin ne demek olduğunu bilmedikleri hâlde yalnız kendi efkâr-ı zâtiye ve evham-ı şahsiyeleri üzerine bahsederler idi. Binâenaleyh bunu isteyenlerin de istemeyenlerin de cümlesi talep ve redlerini hemen ale'l-amyâ terviç ederler idi. Hatta en sonra Midhat Paşa'nın kanun-ı esasî layihası olmak üzere mabeyn-i hümâyûna arz eylediği layihanın bir kanun-ı esasîye müşabeheti bile olmadığı yakında görülecektir.

En ziyade ehemmiyet verilecek şey şudur ki bahsin ol suretle gayet muallak bir hâle girmiş olması bayağı efkâr-ı şahâne için dahi bir medâr-ı husus-ı meşguliyet olmasını icâp eylemiş idi. Zira hariçte cereyan eyleyen mebâhisin bazı suretleri bu işte her kimi olsa tevhiş edebilecek kadar garip ve fakat hasbe'l-cehale ve ale'lamyâ garip olduğu gibi nazar-ı iltifat-ı hümâyûna kanun-ı esasînin hilâfını iltizam ile mazhar olabilmeği düşünen bazı heves-kârlar dahi ariza-ı mahsusalarla lâ-yenkati bu kanun-ı esasînin hukuk-ı meşrua-ı hilâfet-penahiyi ihlâl edeceğinden bahisle buna rızâ gösterilmemesini zat-ı şevket-simât hazret-i padişahîye arz ederler idi. İşbu maruzât meyanında o kadar acaip ve garip şeyler vardır ki insan sahîhan istigrap eyler. Kanun-ı esasî aleyhinde olmak üzere gerek hâk-pâ-yı şahâneye takdim olunan la-

yihalardan ve gerek enzar-ı âmmeye konulan hafi ve matbu evraktan bazıları birer nümûne olmak üzere [15] rakamıyla âsâr-ı mütemmime kısmına derç edildi.

Hatta o zamana kadar evc-gâh-ı serbestînin en yüksek tabakalarından bâlâ-pervaz olan ve mücerret bu kadar hürriyet-perver olmalarından dolayı iltifat-ı mahsus hazret-i tacdârîye dahi mazhar olmuş bulunan Kemal Bey'in hâk-pâ-yı şahâneye takdim eyleyerek bu tarihi kaleme almak emrinde mütalaa-güzarım olan âsâr meyanında gördüğüm arizalarında dahi kanun-ı esâsînin hukuk-ı celîle-i hilâfet-penahiye dokunacak bir hayli cihetleri olduğu arz edilmiş ve mekâtib-i mezkûrenin birisinde şu "...bundan başka yapılan nizam-ı esasiye meclis-i vükelâda icrâ olunan ta'dîller dikkat-i mahsusa-ı şahânelerine şayestedir. Çünkü her şeyden ziyade hukuk-ı seniye-i şehinşahilerine dokunulur." ibaresi bir nümûne olmak üzere buraya kaydedilmiştir. "Yapılan" nizam-ı esasî Midhat Paşa tarafından takdim olunan ve [16] rakamıyla âsâr-ı mütemmime kısmına derç edilen layiha üzerine icrâ olunan müzakerât olup bu layihada meclis-i mebûsân tayin edildiği hâlde ona mukabil bir de hayet-i ayân tayini lâzım gelir iken tayin edilmemiş olmak ve hukuk-ı umûmiye-i Osmaniye'ye dair derç edilen şeyler gayr-ı kâfi olduğu gibi hukuk-ı padişahiye dair derç olunanlar dahi hem gayr-ı kâfi hem de gayr-ı muvazzah bulunmak ve mehakim ve vilâyât ve maliye hakkında âdeta hiç bir şey söylenmemek gibi bi'l-vücûh noksanlar olduğundan ve mabeyn-i hümâyûn serkâtibi Sait Paşa tarafından Fransa hükûmetinin derece-i serbestîsi söz götürmeyen kanun-ı esasîsi üzerine biltanzim hâk-pâ-yı şahâneye takdim olunarak tarihçe bir nümûne olmak üzere [17] rakamıyla âsâr-ı mütemmime kısmına derç edilen layihada ise kanun-ı esasî için lâzım gelen tamamiyet mükemmelen mevcut bulunduğundan matlup olan kanun-ı esasînin tamamiyet ve mükemmeliyetinden başka hiç bir şey düşünmeyen padişah-ı hürriyet-perver efendimiz hazretleri bu nümûneyi nazar-ı ehemmiyete almış ve kanun-ı esasîyi Midhat Paşa layihası ve muktazâ-yı şer-i şerîf üzere itmama memur olan selefü'l-zikr meclis-i mahsusa havale buyurmuş idiler. İşte bu suretle olunan ta'dîlatın kâffesi hürriyet-i umûmiyeyi tahdit değil bir kat daha tevsi edeceği Midhat Paşa ve Sait Paşa layihalarıyla bir de asıl Kanun-ı Esasî-yi Osmanî'yi tatbikten anlaşılacak iken bu ta'dîlatı Kemal Efendi gibi âmmenin en ziyade hürriyetperest tanıdığı bir zatın beğenmemesi ve bâhusûs "her şeyden" yani nice mazarrât bî-nihayeden başka "hukuk-ı şehinşahîye" dahi dokunacağı arz etmesi istigrap olunur. Bâhusûs ki mazhar olduğu iltifat-ı padişahinin sebeb-i aslîsi hilâfında olduğu için istigrap olunur.

Nazar-ı hümâyûnda lüzum ve vücûbu muhakkak olan kanun-ı esasîyi tehlikeli göstermek için her taraftan vuku bulan maruzâtın nezd-i hakayık-ı vefd Abdülhamid Han'ı da elbette tesirsiz kalacağı der-kâr olup bu bâbda başkâtip Sait Paşa'nın maruzât-ı hilâfet-girâneye mukabil bir kanun-ı esasîsinin elbette hukuk-ı mukaddese-i padişahî için nafi ve müfid olacağı itikat ve teminatında sebat göstermek elhak tahsin kılınacak bir metanettir. Zira diğer sair bendegân-ı tevcihât veliyü'l-nimete mazhariyeti bu hakikati bir akis göstermekte aradıkları hâlde müşarünileyh bilâkis hakikati hakikat tarzında arz eylemek muvafık-ı zımmet-i sadakat olduğu efkâr-ı selâmetinde sebat ve metanet göstermeleri haylice müşkil bir şey idi. Eğer asıl hürriyet-perverlik asıl kanun-ı esasî taraf-girânlığı şevket-meap efendimiz hazretlerinde olmasa idi müşarünileyh için şu nokta-ı sadakatında sebatlarından dolayı ihtimâl ki iltifat-ı hümâyûndan mehcûriyet gibi bir tehlike dahi bedihî idi.

İşte bunca müşkilât içinde ilân edilen suretle tanzim olunan kanun-ı esasî kaleme alınıp bittikten sonra hâk-pâ-yı şahâneye lede'l-arz eğerçi üss-i inkılâp bu tecdidimiz olmak üzere kanun-ı mezkûrun derece-i kifayeti nezd-i hümâyûn-ı mülûkânede takdir buyurulmuş ise de kanun-ı mezkûrun siyaseten mazarrâtını göstermek isteyenlerin dahi efkârını almak için bunun neresi hukuk-ı saltanata dokunur ise tashih edilmesini öteden beri kanun-ı esasînin hukuk-ı mukaddese-i

saltanat-ı seniyyeye dokunacağından bahisle itirazât-ı vakıayı o noktaya hasreyleyen bazı zevât-ı fehâme irâde ve ferman buyurmuşlar idi. Hâlbuki mübâhasât-ı medîde ve tavilenin gayetinde ve bâ-husûs efkâr-ı hümâyûnun mutlaka kanun-ı esasî tarafında olduğu artık hiç bir şeyle mukavemeti kabil olamayan sebat-ı şahâne ile sabit oldukta bunların dahi son itikadı yalnız hukuk-ı seniyeye dokunacağı bahsinden ibaret olmasıyla ve hukuk-ı hazret-i padişahîyi öyle bir kanun ile tayin ve tahdit eylemek ciheti edeb-i ubûdiyete mugayir görülmesyle kanun-ı esasînin yalnız o faslının tay edilmesi rey olunmuş ise de bundan mukaddem dahi ispat edildiği veçhile bir kanun-ı esasî bir padişahın hukukunu tayin ve tahdit değil temin ve edeceğinden ve şu hâlde bu temin ve teyidi tasvip etmemekte hükümdar için hiç bir künh-i hukuk tanınmamış olmak gibi daha başka bir garabet meydana çıkacağından işbu rey erbâbının mülâhazaları nefsü'l-emre muvafık olmadığı gibi hukuk-ı mukaddese-i şahânenin kanun-ı esasîde münderiç ve mestûr olması bi'l-vücûh nafi olacağı yani öteden beri suret-i muhakeme-i âcizânemize göre hukuk-ı mukaddese-i padişahînin yalnız efkârda mahfuz olmasından ziyade böyle bir kanun-ı esasî ile umûm milletin zımmet-i taahhüdünde mahfuz bulunmasının enfa ve ehem görüleceği suretinden ibaret bulunan bir hakikat mukabilinde mulâhaza-ı mezkûre dahi âciz kalmış ve binâenaleyh kanun-ı esasî-yi mezkûrun ol suretle hukuk-ı hazret-i padişahî kısmı dahi dahil olunduğu hâlde neşri hususuna bâ-hatt-ı hümâyûn-ı irâde-i seniye ve kat'iyye-i cenab-ı şehriyarî müteallik ve şeref-sudûr buyurulmuştur (...)

OSMANLI İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ'NİN 1908 (1324) SENESİNDE KABUL EDİLEN SİYASAL PROGRAMI

1283 Kanun-ı Esasisi ve bunu teyiden Babıâli tebliğ olunan 4 Recep 1326 tarihli Hatt-ı Hümayun ile müeyyed kâffe-i hukukun kanun-u mezkûra muhalif olmıyan aksamı meclis-i umumice hilâfına bir karar ittihaz olunmadıkça mer'i ve mahfuz olacaktır.

1 – Kanun-ı Esaside âra-yı milliyenin rüchan-ı nüfuzunu temin esas ittihaz olunacak ve bu cümleden olmak üzere vükelânın Meclis-i Meb'usuna karşı mes'uliyeti suret-i mutlakada kabul ettirilip mecliste ekseriyet-i âra kazanamayan vükelâ müstafi addolunacaktır.

2 – Heyet-i Âyan, meb'usan adedinin sülüsünü tecavüz etmemek şartiyle 62'nci madde ile mukayyed olmıyarak sülüsü padişah ve sülüsanı millet tarafından intihap olunup memuriyetleri müddetli olacaktır.

3 – Teb'a-i Devleti Aliyyeden olan ve yirmi yaşını ikmal eden her ferd-i zükûrun emlâk ve serveti olsun ve olmasın birinci derecede intihap hakkını haiz olmaları talebolunacaktır. Hukuk-u medeniyeden sakıt olanlar bittabî bu hakk-ı intihabı haiz olamazlar.

4 – 1293 Kanun-ı Esasisinin 1'inci maddesine riayet etmek şartiyle cem'iyat-ı siyasiyenin teşekkülü hususunun sarahaten Kanun-ı Esasiye derci talebolunacaktır.

5 – Vilâyatın emr-ü idaresinde usul-ü idaredeki rabıta-i mevcude fek ve ihlâl olunmamak şartiyle Kanun-ı Esasinin 108'inci maddesinde mevzuu bahsolan tevsi-i mezuniyeti idari usulünün temami-i tatbikini temin edecek kavanini mahsusa vaz'ı talebolunacaktır.

6 – Vilâyatın hal-i hazırdaki taksimat-ı mülkiyenin suret-i umumiyede tadil ve tebdili Meclis-i Meb'usanın kararına vabestedir.

Ancak kurra ve nevahice kurbiyet-i mesafe ve münasebet-i mevkiiye itibariyle teshil-i umuru bâdi olacak surette muktazı tadilât tesri olunacaktır.

7 – Devletin lisan-ı resmisi türkçe kalacaktır. Her nevi muhaberat ve müzakerat-ı resmiye türkçe icra olunacaktır.

8 – Meb'usanın lâakal onu tarafından dermeyan olunmak kaydiyle bilâ kaydüşart kanun lâyihaları teklifine salâhiyettar olmaları teklif olunacaktır.

9 – Cins ve mezhep tefrik edilmeksizin herkes müsavat ve hürriyet-i tammeye malik ve aynı mükellefiyete tâbidir. Bilcümle Osmanlılar huzur-u kanunda ve memleketin hukuk ve vezaifinde müsavi olup umum tab'a ehliyet ve kabiliyetlerine göre münasip olan memuriyetlere kabul olunacaktır. Gayr-ı müslime dahi ahz-ı asker kanununa tâbi tutulacaktır.

10 – Edyanın serbesti-i icrası ve cemaat-i muhtelifeye verilmiş olan imtiyazat-ı mezhebiyenin kemakân cereyanı esasları tamamen mahfuz kalacaktır.

11 – Devletin Avrupa heyet-i düveliyesi arasındaki vaziyet-i siyasiye ve coğrafiyesi ile mütenasip bir surette kuva-yı berriye ve bahriyenin tanzim ve tensiki teklif olunacaktır. Hizmet-i askeriyenin ordunun talim ve tekemmülünü ihlâl etmiyecek bir müddete tenzili talebolunacaktır.

12 – Kanun-ı Esasinin 113. maddesinin hürriyet-i şahsiyeye münafi olan son fıkrasının ilgası talebolunacaktır.

13 – Amelelerle patronların hukuk ve vezaifi mütekabilelerini tayin edecek kanunlar vaz'ı teklif olunacaktır.

14 – Ashab-ı arazinin kanunen mer'î ve mahfuz bulunan hukuk-u tasarrufiyesi ihlâl edilmemek şartiyle köylülerin arazi sahibi olmaları eshabının istihzar edilmesi teklif ve bunlar hakkında cüz'î faiz ile akçe tedarik edebilmeleri için teshilât iltizam olunacaktır.

15 – Âşar için şimdilik "tahmis" usulü bir esas-ı salime bina' ettirilerek kabul ettirilecek ve derhal kabil-i tatbik olan yerler için hemen icra ve bilâhare "kadastro" usulünün tedricen tatbiki teklif olunacaktır.

16 – Emr-ü tedris serbesttir. Kanun-i Esaside musarrah olduğu veçhile her Osmanlı kanun-u mahsusa tevfikan hususî mektep küşad edebilir.

17 – Bilcümle mekâtip Devletin taht-ı nezaretinde bulunacaktır. Teb'ai Osmaniyenin terbiyei bir siyak-ı ittihad ve intizam üzere olmak için umumî ve derununda serbest talim ve tedris olunur ve her unsura muhteliten küşade resmî mektepler açtırılacaktır. Tahsil-i iptidaide lisan-ı türkî mecburîtalimdir. Mekâtib-i resmiyede tahsil-i iptidaî meccanendir.

Tahil-i idadî ve âlî yukarıda zikrolunan umumî ve resmî mektepler vasıtasiyle ve türkçe esas ittihaz ile icra olunacak ve programlara ve muallim ve muallime yetiştirilmesine ve bunların suret-i tayinine dair mukarrerat-ı ciddiye ittihaz edilecek ve memleketin terakkiyat-ı iktisadiyesine hizmet edecek ticaret ve ziraat ve sanayi mektepleri küşad ettirilecektir. Sırf din tahsili ile müteveggil mekâtip bu umumiyetten müstesnadır.

18 – Memleketin iktisaden terakkisini ve umranını temin ve tekeffül edecek olan esbabın vücude getirilmesi ve ziraat nokta-i nazarından her türlü terakkiyatın temini bilhassa iltizam olunacaktır.

19 – İntihab-ı Meb'usan hakkında mevcut olan kanunnamenin işbu programa tevfiki ve intihabatın kemali serbesti ile cereyanına mâni olabilecek edna bir mülâhazanın cihet-i hükûmetten vukuuna meydan bırakmayacak veçhile tadili teklif olunacaktır.

20 – Evsaf-ı matlûbeyi haiz her Osmanlının Memalik-i Osmaniyenin her yerinde kendini meb'us intihap ettirmeğe hakkı olması teklif edilecektir.

21 – İşbu programın ihtiva ettiği mevcud icabat-ı zamaniyeye göre vuku bulacak içtima-ı umumiyelerce verilecek karar üzerine tadil ve tağyir edilebilecek, bunlardan bir veya birkaç maddenin lağvı veya bunlara bazı mevad ilâvesi kabil olabilecektir.

HÜRRİYET VE İTİLAF FIRKASI PROGRAMI*

Maksad-ı Teşekkülü

Madde 1. Hürriyet ve İtilâf Entente Libérale Fırkası'nın esas ve maksadı-ı teşekkülü her türlü vesâit-i kanuniye ile memalik-i Osmaniyede meşrutiyet-i hakikîyenin temin-i cereyanına, anasır-ı muhtelife-i Osmaniye arasında -her unsurun hayat-ı ictimâiye ve faâliyet-i tabîiyesi mahfuz kalmak üzere- hakîkî bir vahdet-i siyasiye tesisine ve vatan-ı Osmaniyenin düçar olduğu mehâlikin ve avâmilinin izâlesiyle Osmanlı saltanatının temin-i âtisine çalışmakdır. (...)

Madde 14. Devlet-i Osmaniye'nin dini din-i İslâmdır. Bu esas-ı kadimi muhâfaza ile beraber zâten şeriat-ı Muhammediye ile müeyyed, hilâfet-i mukaddese ve saltanat-ı seniyece de öteden beri müttehaz olduğu üzere devletçe resmen tanınmış olan mezâhibe mensup cemaat-i gayr-i müslimenin serbesti-i âyinleri ve mine'l-kâdîmı hâiz oldukları bilcümle hukuk ve imtiyâzatı kemâ-kân mahfuz tutulacakdır.

Madde 15. Asrın mizacı ve medeniyet-i hazıra ile ahali-i memleketin ilcâ ve ihtiyacı yekdiğeriyle telif olunarak bünyan-ı devlete birkaç asırdan beri ârız olan vehn ü inhitâtın izâlesi ve terakkiyât-ı medeniyenin memâlik-i Osmaniye'ye teshil-i dühûlü esbâbı istihsal edilecekdir.

Madde 16. Fırkamızca ittihad-ı anâsır gâyesi ancak anâsır ve akvâm-ı muhtelifenin menfaat-i hakikîyelerinin yekdiğeriyle ve vahdet-i Osmaniye ile telifinde aranılacakdır.

Madde 17. Millet-i Osmaniyeyi teşkil eden anâsır ve edyân-ı muhtelife ashabından her birinin vahdet-i Osmaniyeyi haleldâr etmemek şartıyla dini, edebî, ilmî ve iktisâdî mesâî-i müştereke veya münferide sarf etmeleri ve bu maksadla kendi mezheb ve kavmiyetlerine has her türlü müessesât-ı ilmiye ve iktisâdiye teşkil eylemeleri serbestdir. Her kavm mensub olduğu dinin menâfiine -akvâm ve edyân-ı sâirenin hukuk-u mütesâviyesine taarruz etmemek şartıyla- bilâ-mâni hizmet edebilir. Hükümet-i Osmaniye'nin bu türlü teşebbüsâta karşı ittihaz edeceği hatt-ı hareket hiç bir kavm ve unsurun diğerinin hukukuna tecavüz etmemesine ve bilhassa vahdet-i Osmaniye maksad-ı aksâsını ihlâl edecek harekâtta bulunmamasına dikkat etmekle beraber anâsır ve akvâm-ı muhtelifenin kâffesine bilâ-tefrik ü istisnâ muâvenet-i mümkine-i kanuniyeyi siyyânen ifâdan ibaretdir.

Madde 18. Akvâm-ı Osmaniye'den birinin heyet-i umûmiyesi veyahud herhangi unsur ve dine mensup olursa olsun ale'l-ıtlak efrad veya cemiyyât tarafından vahdet-i siyasiye-i Osmaniyeyi ihlâle müstaid her türlü teşebbüs vukûu vatan-ı Osmanîye'ye karşı derece derece hıyanet ve cinayetdir. Hürriyet-i vicdan ve hürriyet-i kavmiyeyi yalnız bu nokta tahdid eder ve bu da bir kanun-u mahsusla sarîhan tayin edilecekdir. (...)

Siyaset-i Dahiliye

Madde 31. Aksâm-ı Memâlik-i Osmâniye idâre-i siyasiyede merkeze merbut ve vahdet-i memleket halelden masûn bulunmakla beraber bazı vilâyat-ı Osmaniyenin hususiyet-i kavânin-i muvakkate-i istisnâiye ile idâresini müstelzimdir. Kıtaât-ı muhtelife ahalisi arasında irfân ve terbiye-i siyasiye itibariyle mevcud olan tefâvüte ve her mahallin istîdâd ve mizâc-ı mahsusuna tevâfuk edecek ve kıtaât-ı muhtelifenin bilâhere tesâvi-i ahvâlini müeddî olacak surette usûl ve kavâid ittihaz olunacakdır.

Madde 32. İdare-i vilâyât tevsi-i mezuniyet ve tefrik-i vezâif kaidesine tevfik edilecekdir. Mâarif gibi umûr-u nâfia ve zirâat ve ticaret ve sanayie müteallik hususâtın menâfi-i esasiye-i devlete ve vatan-ı Osmanînin müdâfaasına temas eden ve nef'i ve zararı bir vilâyete inhisar etmeyerek bütün millete veya bir kısmına şâmil olan mevâddan mâadâ kâffesi idâre-i mahallîyeye terk edilecek ve kavânîn ve nizâmât-ı lâzimeye göre tanzim olunacakdır. İdâre-i merkeziyeden dahi muhtelif devâir-i resmiye rüesâsının hukuk ve vezâifi tevsî ve buna mukâbil mesuliyetleri tayin edilecekdir. (...)

(*) Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.